

# **LEVIATANIN PÄÄT**

Metaforinen, myyttinen, narratiivinen ja kognitiivinen tarve merihirviölle  
psalmissa 74:12–16

Monica Metsäranta  
Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma  
Maaliskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Helsingin yliopisto</b>
Tekijä – Författare <b>Monica Metsäranta</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>Leviatanin päät: Metaforinen, myyttinen, narratiivinen ja kognitiivinen tarve merihirviölle psalmissa 74:12–16.</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Vanhan testamentin eksegetiikka</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu -tutkielma</b>	Aika – Datum <b>Maaliskuu 2020</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>78</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Tämä tutkielma käsittelee merihirviö Leviatania, joka mainitaan Vanhan testamentin teksteissä kuusi kertaa. Tekstikatkelmat ovat runollisia eikä niiden pohjalta pysty rekonstruoimaan yhtenäistä kuvaa merihirviöstä. Fragmentaarisista tekstikatkelmista voi kuitenkin päätellä, ettei Leviatania tarvinnut avata tekstien aikalaisille, vaan se oli yleisesti tunnettu. Katkelmien jännitteisyys (esim. Leviatanin ulkomuoto kuvaillaan erilaisiksi eri teksteissä) antaa syyn uskoa, että merihirviötarinoita oli liikkeellä useita erilaisia. Niiden jäljille on mahdotonta päästä, korkeintaan on mielekästä verrata merihirviötarinoita muiden kulttuureiden vastaaviin ja hahmotella sitä kautta mahdollisia lainauksia traditiosta toiseen. Suoraviivaista kehityskulkua merihirviötarinoiden välillä on kuitenkin mahdotonta tutkimuksellisesti osoittaa.</p> <p>Sen sijaan mielekästä on pohtia, mihin tarpeeseen merihirviötarinat vastaavat. Tässä tutkielmassa hahmottelen mahdollisia syitä Leviatanin säilymiselle suullisesta traditiosta kirjalliseen muotoon ja redaktioiden kautta aina Vanhan testamentin sivuille asti. Työssäni pyrin selvittämään, mitkä ovat Leviatanin päät eli ne tekijät, jotka saavat ihmiset kertomaan hirviöstä tarinoita vuosituhannesta toiseen. Mihin merihirviötä tarvittiin? Entä miten Leviatan-tekstejä tulisi lukea ja ymmärtää? Lähestyn kysymyksiäni luomalla katsauksen Psalmeihin, heprealaiseen runouteen sekä mereen ja sen hirviöihin muinaisen Lähi-idän kontekstissa.</p> <p>Tutkielman metodi on muotokritiikki. Muotokriittisen analyysin olen tehnyt Psalmin 74 jakeista 12–16. Voidakseni vastata tutkimuskysymykseeni tarkemmin, olen käsitellyt tarvetta Leviatan-tarinoille myös neljän erilaisen näkökulman kautta. Näiden elettyä uskonnollisuutta tutkivien näkökulmien avulla tutkin merihirviötä metaforana ja myyttinä sekä selvitän tarvetta merihirviötarinoille narraation ja kognition tasolla. Esitän, että Vanhan testamentin teksteissä Leviatan näyttäytyy hyvänä kielikuvana poliittisista, historiallisista ja hengellisistä vihollisista puhuttaessa, tarunhohtoista menneisyyttä vaalivana myyttikertomuksena, narraation tasolla hyvän Jumalan pahana vastavoimana sekä kognitiivisesti tarkasteltuna olentona, johon personifioituu kaaos, jota ihminen ei pysty hallitsemaan muuten kuin kertomalla siitä tarinoita.</p>		
Avainsanat – Nyckelord <b>Leviatan, merihirviö, hirviö, Psalmit, heprealainen runous, muotokritiikki, myytti, metafora, narratiivi, kognitio, meri, kaaos.</b>		
Säilytyspaikka – Förvaringställe <b>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia</b>		
Muita tietoja		



# SISÄLLYS

1. Johdanto.....	1
2. Menetelmät ja näkökulmat .....	7
Muotokritiikki .....	7
Näkökulmat.....	10
3. Huiluin, harpuin, kantelein: Psalmit .....	12
Psalmit ja niiden tutkimushistoria.....	12
Heprealainen runous .....	16
4. Meri ja sen hirviöt Lähi-idän tarinaperinteessä.....	21
Muinaisraeilainen hirviökuvasto .....	21
Meri muinaisessa Lähi-idässä .....	26
5. Vastaamattomien kysymyksien psalmi 74 .....	31
Psalmin teologinen ja historiallinen konteksti .....	31
Ps. 74: 12–16, oma käänökseni .....	37
Muotokriittinen analyysi .....	38
6. Leviatanin päät eli merihirviön koukut .....	53
Merihirviö metaforana .....	53
Merihirviö myyttinä.....	56
Narratiivinen tarve vastavoimalle.....	59
Kognitiivinen tarve vastavoimalle .....	62
7. Johtopäätökset.....	67
Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....	72
Lähteet ja apuneuvot.....	72
Kirjallisuus .....	73

# 1. Johdanto

וַאֲצֵאָהּ בְּשַׁעַר־הַגִּיא לַיְלָה וְאֶל־פְּנֵי עֵין הַתְּמִין

*Yöllä lähdin ulos Laaksoportista, kohti Merihirviölähdettä.<sup>1</sup>*

(Neh. 2:13)

Tämä tutkielma käsittelee Vanhan testamentin merihirviö Leviatania (לִוְיָתָן).

Erityisen tarkastelun ja muotokriittisen analyysin kohteena on Ps. 74:12–16:

12. Jumala, jo ammoisista ajoista sinä olet ollut kuninkaani, sinä teet suuria tekoja kaikkialla.

13. Sinä hämmensit voimallasi meren, sinä murskasit merihirviöiden päät.

14. Itsensä Leviatanin päät sinä musersit ja ruhon annoit petojen ruoaksi.

15. Sinä puhkaisit kuohumaan lähteet ja purot, sinä kuivasit ehtymättömät virrat.

16. Sinun on päivä ja sinun on yö, olet pannut paikoilleen auringon ja kuun.<sup>2</sup>

Käsittelen merihirviötä myös laajemmin Vanhan testamentin sekä muinaisen Lähi-idän kontekstissa. Olen kiinnostunut siitä, minkälaisiin tarpeisiin tarinat alkumeren hirviöstä vastaavat, mikä sai ne säilymään vuosituhannesta toiseen. Tässä työssä pyrin näyttämään Leviatanin symboloivan jotakin sellaista, mikä vetosi tunteisiin paitsi hyvänä narraationa, myös syvemmällä tasolla. Merihirviötarinoina pystyttiin sanoittamaan kaaosta, jotain sellaista, mitä ei muilla tavoin kyetty hallitsemaan.

Tässä tutkielmassa esittelen mahdollisia syitä sille, miksi Leviatan oli osa muinaisraelilaista uskontoa vielä varsin myöhään – miksi sitä ei tekstien

---

<sup>1</sup> Käännös omani. KR1992: ”Lähdin yöllä ulos kaupungista Laaksoportin kautta, suuntasin kulkuni kohti Lohikäärmelähdettä.” Käytän työssäni pääasiallisesti vuoden 1992 Kirkkoraamatun käännöstä viitatessani muihin raamatunkohtiin kuin psalmiin 74. Mikäli käännös on omani tai vuoden 1933 suomennoksesta, mainitsen sen erikseen.

<sup>2</sup> Käännös KR1992. Työssäni esitän myös oman käännökseni ja teen muotokriittisen analyysin sen pohjalta.

redaktioiden aikana selitetty pois toisin kuin monet muut kanaanilaisesta perinteestä kumpuavat elementit. Yhdessä tärkeimmistä syistä hahmottuu Leviatanin kyky muuntua moneksi – kirjoittajien oli helppo käyttää sitä vallitsevaan poliittiseen ja teologiseen tilanteeseen sopivalla tavalla. Annan tällaisesta vanhan narratiivin muuttamisesta ajankohtaista tarvetta vastaavaksi esimerkin seuraavaksi:

Tätä tutkielmaa viimeistellessäni joulukuussa 2019 on Antti Rinne juuri eronnut pääministerin virastaan. Tuona päivänä (3.12.2019) Ilta-Sanomissa ilmestyy artikkeli, jossa kerrotaan ketun juoksennelleen Valtioneuvoston linnan edustalla hallituskriisin ollessa kiivaimmillaan. Lehtijutussa kerrotaan, miten suomalaisissa eläinsaduissa kettu on tarinoiden alkuunpaneva voima ja miten kansaperinteen mukaan kettu tulee esiin silloin, kun tapahtumissa alkaa uusi vaihe.<sup>3</sup> Hymähdän juttua lukiessani: miten asutuksen lähellä viihtyvä kettu on onnistuttu dramatisoimaan osaksi hallituskriisiä? Alan kuitenkin miettiä juttua myös toiselta kannalta – ehkä Vanhan testamentin Leviatankin on tuotu pyhiin teksteihin osittain samasta syystä kuin kettu keltaiseen lehdistöön eli symboloimaan jotakin sellaista, mitä suorasanaisten, rationaalisuuteen nojaavan kerronnan on vaikea tavoittaa.

Siinä, missä kettu on suomalaista kansanperinnettä, kuuluu Leviatan kanaanilaiseen tarinatradiitioon. Leviatan lienee Vanhan testamentin tekstien kaanonin muotoutumisen aikoihin ollut jo ”mennyttä maailmaa”, mutta ehkä maininnat siitä on haluttu säilyttää hyvän narraation vuoksi – aivan samalla tavalla kuin Ilta-Sanomien toimittaja kiinnitti huomion kettuun, vaikka olisi yhtä hyvin voinut kertoa pelkästään sen, että Suomella ei ole pääministeriä. Jälkimmäinen valinta olisi toki ollut informatiivisempi, mutta ei narraatioltaan yhtä tunteisiin vetoava kuin dramatisoitu kettu. Samanlaista valintaa on mahdollisesti nähtävillä myös Psalmissa 74, jossa Jumalan uskotaan auttavan kansaansa, koska niin on tapahtunut ennenkin – ja tästä esimerkkinä on annettu dramaattinen ja Jumalan kannalta voittoisa taistelu merihirviötä vastaan.<sup>4</sup> Näin ollen Vanhan testamentin Leviatania ja Ilta-Sanomien kettua yhdistää yksi asia: kirjoittaja on valjastanut ne ajamaan omia tarkoituksiaan.

---

<sup>3</sup> Turunen 2019.

<sup>4</sup> Tiedostan, että puhun nyt kahdesta eri tyylilajin ja eri ajan teksistä, mutta tarve saada lukija tai kuulija eläytymään on kuitenkin sama riippumatta tekstin tyylilajista tai historiallisesta ajasta.

Leviatan mainitaan Vanhassa testamentissa nimeltä kuudesti: Job 3:8–9 ja 40:25–41:26; Ps. 74:13–14 ja 104:26 sekä Jes. 27:1, jossa Leviatan mainitaan kahdesti. Leviatan esiintyy runollisissa teksteissä fragmentaarisina mainintoina eikä yhtenäistä kuvaa merihirviöstä synny. Kuitenkin voidaan olettaa, että Leviatan oli muinaisessa Lähi-idässä hyvin tunnettu, koska se mainitaan näin useasti eikä sitä ole myöhäisemmissäkään toimitusvaiheissa selitetty pois. Koska Vanhan testamentin teksteissä ei juurikaan esitellä merihirviötä, vaan pikemminkin viitataan siihen, lienee perusteltua olettaa, että sen tarkempi esittely ei tekstien syntykontekstissa ollut tarpeellista: kirjoittajat olettivat, että Leviatan oli yleisesti tunnettu, vaikkakin tekstikatkelmien sisäisten erojen perusteella tarinat siitä olivat keskenään erilaisia.

Vanhan testamentin merihirviökuvausten yhdistävänä tekijänä on Leviatanin esittäminen hirviönä, jota Jumala<sup>5</sup> kontrolloi ja jonka vain hän voi tuhota. Ainoa kohta, jossa Leviatanin tuhoamista ei mainita, on psalmi 104:26: ”Siellä [meressä] kulkevat laivat, siellä on Leviatan, merihirviö, jonka loit telmimään siellä.” Täysin päinvastainen on Jesajan kirjan Leviatan: ”Sinä päivänä Herra vaatii tilille ja lyö suurella, vahvalla ja terävällä miekallaan Leviatanin, nopealiikkeisen käärmeen, Leviatanin, kiemurtavan käärmeen, iskee hengiltä syvyyden hirviön.” (Jes. 27:1)

Koska Vanhan testamentin kirjoitukset ovat syntyneet useiden vuosisatojen ja toimitusvaiheiden aikana, ei ole yllättävää, että Leviatan-katkelmat ovat keskenään jännitteisiä. Suurimmat eroavaisuudet liittyvät merihirviön ulkomuotoon. Jesajan kirjassa Leviataniin viitataan sanalla käärme (*nāḥāš*), kun taas Jobin kirjassa merihirviö kuvataan krokotiilimaiseksi olennoiksi: ”Sen hampaat herättävät kaikissa kauhua. Sen selkää kattavat panssarikilvet kuin piinkovat sinettirivit. Ne ovat tiiviisti kiinni toinen toisessaan, edes tuli ei pääse niiden väliin.” (Job 41:6–8) Sen sijaan psalmissa 74, työni keskeisimmässä psalmissa, kuvataan Leviatan monipäiseksi hirviöksi, jonka pää Jumala lyö murskaksi. Merihirviömyyttiä käsittelevässä kandidaatintutkielmassani päädyin siihen johtopäätökseen, että eroavaisuudet Leviatanin kuvaamisessa selittyvät paitsi tekstien eriaikaisuudella, myöskin sillä, että Vanhan testamentin merihirviö on usean eri Lähi-idän tarinaperinteen

---

<sup>5</sup> Käytän tutkielmassani Jahvesta nimitystä Jumala. Jumalan yleisnimenä kirjoitan pienellä.

yhdistelmää ja reseptiota. Ei ole mielekasta yrittää jäljittää minkäänlaista ”proto-Leviatania”, koska suoraviivaista kehityskaarta merihirviömyytin muotoutumisesta ei pystytä tutkimuksellisesti osoittamaan.<sup>6</sup>

Meidän ajastamme käsin on siis mahdotonta rekonstruoida Leviatan-myyttiä juuri sellaiseksi, minkälaisena se Vanhan testamentin tekstien syntykontekstissa tunnettiin. Merihirviön ulkonäön keskenään jännitteiset kuvaukset sekä tekstien esittämät variaatiot Leviatanin tuhoamisen ajankohdasta antavat syyn epäillä, että Leviatan-tarinoita oli jo varhaisessa vaiheessa liikkeellä useita erilaisia. On myös hyvä pitää mielessä, että tarinat merihirviöstä eivät syntyneet Vanhan testamentin tekstien kirjoittajien aikana, vaan olivat kulkeneet suusta suuhun jo pitkään ennen muistiinkirjoittamista: meille asti säilynyt teksti on elänyt suullisessa traditiossa jo kauan ennen kuin päätyi osaksi kanonisoitua tekstiä.<sup>7</sup>

Esitän tässä tutkielmassani, että Leviatan-kertomuksia yhdistää hirviön alisteisuus Jumalalle. Merihirviö kirkastaa Jumalan suuruutta monin eri tavoin: niin luonnollisella (esim. Genesiksen alussa mainittavat suuret meripedot ovat Jumalan vallan alla), myyttisellä (Jumala kukistaa hirviön taistelussa) kuin historiallisellakin (hirviö samaistetaan poliittiseksi tai hengelliseksi viholliseksi, joka Jumalan avulla on tuhottava) tasolla. Kaikista Leviatan-teksteistä ei löydy jokaista tasoa, mutta yhtä kaikki Leviatan kuvataan aina Jumalan vastavoimaksi. Nämä vastavoiman ulottuvuudet alkoivat tutkielmani edetessä kiinnostaa minua yhä enemmän, joten olen tuonut työhöni varsinaisen metodin lisäksi myös neljä näkökulmaa: tutkin metaforista, myyttistä, narratiivista ja kognitiivista tarvetta merihirviötarinoille. Näitä näkökulmia avaan seuraavassa luvussa, mutta ennen muuta luvussa 6 (*Leviatanin päät eli merihirviön koukut*).

Leviatanin matka ei loppunut Vanhan testamentin sivuille. Populaarikulttuuri, kuten elokuvat, pelit ja musiikki ovat pitäneet muinaisen merihirviön tunnettuna myös 2000-luvulla. Yhdistävänä tekijänä nykyajan Leviataneille on mahtipontisuus: merihirviöstä kertovassa musiikissa pauhaavat

---

<sup>6</sup> Metsäranta 2017, 15–18.

<sup>7</sup> Jo kanaanilaisessa mytologiassa Leviatan esitettiin seitsenpäiseksi kaaoksen ja kuoleman hirviöksi. (Ross 2013, 587.)



voimakkaat sävelet<sup>8</sup> ja esimerkiksi Final Fantasy -videopelisarjassa Leviatan on käärmemäinen olento, jonka nostattama hyökyaalto huuhtoo viholliset mennessään. Myös Magic: The Gathering -korttipelissä Leviatan on keskeinen hahmo ja yhdessä pelin Leviatan-korteista on lainaus Jobin kirjasta (40:25): ”Leviathan, too! Can you catch him with a fish-hook or run a line round his tongue?”

Näistä esimerkeistä voidaan huomata, että kuten ennen ajanlaskun alkua, myös vuonna 2020 Leviatanilla on monta päätä – jokaiselle jotakin. Mutta mitä nämä ”päät” olivat Vanhan testamentin tekstien kontekstissa, mitkä tekijät vaikuttivat siihen, että merihirviö koukutti ihmisiä siinä määrin, että siitä kirjoitettiin ja tarinat siitä säilytettiin? Oliko Leviatan erityisen toimiva metafora vai keino selittää arvaamatonta merta? Vai kantoiko se mukanaan jotakin sellaista, mikä puhutteli ihmisiä syvemmälläkin tasolla? Näihin kysymyksiin tarpeista, joihin Leviatan-tarinat vastasivat, pyrin löytämään vastauksia tässä tutkielmassani.

Työskentelyni suurimpana innoittajana on ollut Mary K. Wakemanin vuonna 1973 ilmestynyt teos *God's Battle with the Monster*. Kirjassa Wakeman esittelee sekä Vanhan testamentin että muun Lähi-idän tarinaperinteen hirviökuvastoa, erityisesti jumalan ja hirviön välisestä taistelusta käsin. Wakemanin esittelemä ajatus siitä, että myytti säilyy hengissä, mikäli se kasvaa spiraalinomaisesti,<sup>9</sup> on kulkenut mukanani koko työskentelyn ajan ja avaan sitä tarkemmin luvussa *Merihirviö myyttinä*. Tuoreemmasta Leviatan-tutkimuksesta haluan nostaa esille Brillin vuonna 2017 julkaiseman artikkelikokoelman *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World* (toim. Koert van Bekkum, Jaap Dekker, Henk van de Kamp ja Eric Peels). Heparalaisen runouden tutkimuksesta tutkielmani kannalta merkittävin teos on Samuel T.S. Gohin vuonna 2017 ilmestynyt *The Basics of Hebrew Poetry: Theory and Practice*. Lisäksi haluan yksittäisistä tutkijoista nostaa esille paljon psalmia 74 tutkineen David Toshio Tsumuran sekä merta ja taistelumyyttiä tutkineen Joanna Töyräänvuoren. Osallistuin keväällä 2019

---

<sup>8</sup> Esim. Alestorm-yhtyeen *Leviathanin* lyriikat ovat varsin mahtipontiset: ”The skies turned to black, the oceans fell dead, no winds dared to blow. Then out the darkness with thunderous roar Leviathan rose up from depths below.”

<sup>9</sup> ”Myths grow spiral-wise, continuously, but the structure remains discontinuous (like a crystal).” (Wakeman 1973, 4.) Kts. myös Lévi-Strauss (1955, 50–66), jonka hypoteesia Wakeman rakentaa tässä pidemmälle.

Töyräänvuoren yhdessä Jessi Orpanan kanssa Helsingin yliopistossa pitämälle ”Luomiskertomukset historiallisessa ja teologisessa kontekstissaan” -kurssille, joka avasi uusia näköaloja myös tähän tutkielmaan.

Aloitin tutkielmani avaamalla muotokriittistä metodologiaa sekä niitä näkökulmia, joita työssäni käytän. Sen jälkeen esittelen psalmin 74 kirjallista kontekstia tarkastelemalla Psalmien tutkimushistoriaa sekä heprealaisen runouden rakennetta. Luvussa 4 käsittelen merta ja sen hirviöitä muinaisen Lähi-idän kontekstissa. Tämän jälkeen avaan psalmin 74 historiallista ja teologista taustaa. Muotokriittisen metodin avulla analysoin valitsemani ja kääntämäni tekstikatkelman ja pyrin hahmottelemaan mahdollisia vastauksia siihen, millaisia Leviatanin monet päät olivat eli mihin merihirviötä tarvittiin. Tarvetta Leviatan-tarinoille käsittelen laajemmin luvussa 6 metaforisen, myyttisen, narratiivisen ja kognitiivisen näkökulman kautta. Lopuksi esitän mahdollisia vastauksia tutkimuskysymykseeni: Mitkä ovat Leviatanin koukut eli ne tarpeet, joihin merihirviötarinat vastaavat vuosituhannesta toiseen?

תִּמְשֹׁךְ לַוִּיתָן בַּחֲכָה וְבַחֲכָל תִּשְׁקִיעַ לְשָׁנֹו  
*Vedätkö sinä koukulla ylös Leviatanin, köydellä pidät alhaalla sen kielen?*<sup>10</sup>  
(Job 40:25)

---

<sup>10</sup> Käännös omani. KR1992: ”Voitko sinä koukullasi pyydystää krokotiilin? Pitääkö siimasi sen kielen aloillaan?” Tämä on vuoden 1992 käännöksen ainoa kohta, jossa Leviatan on käännetty krokotiiliksi – ja mielestäni käännös on melko perustelematon, kun ottaa huomioon, minkä näköistä olentoa luvussa 40 kuvataan. Jobin kirjan Leviatanin samaistamista krokotiiliksi on kritisoinut esim. Day 1985, 62–75.

## 2. Menetelmät ja näkökulmat

### **Muotokritiikki**

Miten Leviatan-tekstejä tulisi lukea ja ymmärtää? Miksi Leviatan mainitaan psalmissa 74? Näiden minua kiinnostavien kysymyksien pohjalta olen valinnut tämän tutkielman metodiksi muotokritiikin, koska sen avulla saan välineitä jäsentää ja ymmärtää tekstin tekstin kielellistä muotoa ja sisältöä.

Muotokritiikki<sup>11</sup> keskittyy tutkittavan tekstin kirjalliseen muotoon – millaisista osista teksti on muodostunut, millaista kieltä tekstissä käytetään ja mitä tekstillä halutaan sanoa?<sup>12</sup> Toisin sanoen muotokriittisen metodin avulla tekstiä lähestytään ensin melko mekaanisesti konkreettisen tekstin tasolla ja analyysin jälkeen pyritään vastaamaan kysymyksiin siitä, mitä sanojen takaa löytyy – minkälaisesta maailmankuvasta, teologiasta tai historiallisesta tilanteesta teksti mahdollisesti kertoo; mikä on Leviatan-tekstien *Sitz im Leben*?<sup>13</sup> Muotokritiikin tavoitteena on huomioida tekstin kaikki ulottuvuudet, niin kieli, sisältö kuin kontekstikin.<sup>14</sup> Tekemällä muotokriittisen analyysin valitsemalleni tekstikohdalle pystyn hahmottamaan Leviatanin merkityskenttää tämän psalmin kontekstissa ja sen jälkeen pohtimaan ja vertailemaan merihirviön käyttötarkoituksia myös muissa Vanhan testamentin Leviatan-teksteissä.

Muotohistoriallisen tutkimuksen isänä pidetään saksalaista Hermann Gunkelia (1862–1932). Hän ei tietoisesti pyrkinyt luomaan uutta metodologiaa syrjäyttämään kirjallisuuskriittistä metodologiaa, vaan halusi viedä tutkimusta pidemmälle, keskittyä enemmän tekstien sisällön ymmärtämiseen. Gunkel loi terminologian, joka on muotohistoriallisessa tutkimuksessa yhä käytössä: hän

---

<sup>11</sup> Muotokritiikki on lajikritiikin ohella muotohistoriallisen tutkimuksen työvaihe. Muotohistoriallisen metodin syntyyn 1800-luvun lopulla vaikuttivat keskeisinä syinä ainakin kirjallisuuskritiikin yksipuolisuus, uusi uskonnonhistoriallinen vertailumateriaali, alati voimistunut kiinnostus yhteisöllisyyteen sekä lajitutkimuksen yleistyminen kirjallisuustieteessä. (Näistä kattavammin: Luomanen *s.a.*)

<sup>12</sup> Sweeney 1999, 82. Marvin A. Sweeneyn artikkeli teoksessa ”*To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*” (toim. S. L. McKenzie & S. R. Haynes) luo hyvän yleiskatsauksen muotokriittisen metodin historiaan ja kehittymiseen, kts. erityisesti sivut 58–69.

<sup>13</sup> *Sitz im Leben* tarkoittaa tekstin tyypillistä käyttöyhteyttä sen syntytilanteessa. Varsinkin aikaisemmassa muotokriittisessä tutkimuksessa painotettiin tekstin sosiaalisen kontekstin löytämistä. Nykyään tutkimuksessa erotetaan sekä tekstin kirjallinen että historiallinen konteksti arvioitaessa tekstin sosiaalista kontekstia eli sen tyypillistä käyttöyhteyttä syntytilanteessaan. Nämä kolme ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, mutta vastaavat eri kysymyksiin (Sweeney 1999, 79).

<sup>14</sup> Buss 2010, 98.

pyrkii erittelemään, millaisia muotoja (*Form*<sup>15</sup>) tekstissä on ja millainen laji (*Gattung*<sup>16</sup>) vaikuttaa muotojen takana. Gunkel saavutti lajikritiikin saralla tuloksia ennen muuta psalmitutkimuksessa – hän luokitteli psalmit eri lajeihin niiden sisältöjen mukaan ja nämä termit ovat käytössä edelleenkin.<sup>17</sup> Tähän palaan tarkemmin seuraavassa luvussa.

Muotokriittisen analyysin työvälineinä tässä työssä käytän syntaktista, stilististä, foneettista, semanttista sekä rakenteellista analyysia. Käyn seuraavaksi läpi nämä työvaiheet painottaen jokaisen kohdalla erityisesti tämän tutkielman kannalta merkittäviä kysymyksiä. Yksityiskohtaisemmin muotokriittisen analyysin vaiheet on esitelty Vilho Riekkisen ja Timo Veijolan kirjoittamassa teoksessa *Johdatus eksegetiikkaan: Metodioppi*.<sup>18</sup>

Syntaktisen analyysin<sup>19</sup> avulla pyritään hahmottamaan, miten lauseet rakentuvat ja liittyvät toisiinsa, toisin sanoen kyse on lauseopista.<sup>20</sup> Tämän jälkeen tarkastelu laajenee myös yksittäisiin sanoihin. Huomio kiinnittyy siihen, onko nähtävillä jotakin tavallisuudesta poikkeavaa – vaihtuuko esimerkiksi persoona kesken kaiken, kuten käsittelemässäni tekstikatkelmassa tapahtuu.

Myös stilistinen analyysi<sup>21</sup> tehdään sekä lause- että sanatasolla. Heprealaisessa runoudessa erityisen näkyvä stilistinen eli tyyllillinen piirre on parallelismi, jota avaan tarkemmin luvussa *Heprealainen runous*. Stilistisessä analyysissä keskitytään tekstin tehokeinoihin, kuten sanapareihin, teemasanaan ja toistoihin. Psalmissa 74 Jumalaa puhutellaan lauseen aloittavalla sanalla ”sinä” seitsemän kertaa. Mihin tällaisella toistolla on pyritty? Onko luku seitsemän tässä kontekstissa merkityksellinen?

Foneettisessa analyysissä<sup>22</sup> huomio kiinnittyy siihen, millaisia äänteitä tekstissä on, onko sanojen äänneasu keskenään samankaltainen tai esiintyykö onomatopoeettisia ilmauksia – onko esimerkiksi verbi שָׁבַר valittu psalmin 74 jakeeseen 13 mahdollisesti juuri siksi, että se kuulostaa siltä kuin mikä sen merkitys (murskata, שָׁבַר) on?

<sup>15</sup> ”Yksittäisen tekstin uniikki muotoilu.” (Sweeney 1999, 59.)

<sup>16</sup> ”Tekstissä esiintyvät kielen tai ilmaisun tyypilliset konventiot.” (Sweeney 1999, 59.)

<sup>17</sup> Marttila s.a.

<sup>18</sup> Riekkinen & Veijola 1983, 147–174.

<sup>19</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 147–148.

<sup>20</sup> Marttila s.a.

<sup>21</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 148–159.

<sup>22</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 159–162.

Semanttisessa analyysissä<sup>23</sup> tutkitaan semantiikkaa eli sanojen merkityksiä, kontekstia ja etymologiaa. Tutkimuskysymykseni kannalta psalmin 74 kiinnostavin sana on Leviatan. Miksi muinainen merihirviö mainitaan tässä psalmissa, mitä se symboloi?

Tekemäni muotokriittisen analyysin viimeisessä vaiheessa eli struktuurianalyysissä<sup>24</sup> kiinnitetään huomiota siihen, miten tekstikokonaisuus on rakentunut; miten se alkaa ja miten loppuu ja mitä alun ja lopun välissä tapahtuu. Tutkielmani keskeisimmäksi tekstiksi valitsemani katkelma on osa hymnimäistä kokonaisuutta psalmin 74 keskellä. Se alkaa toteamuksella Jumalan kuninkuudesta ja jatkuu Jumalan suoralla puhuttelulla, jossa häntä muistutetaan hänen tekemistään ”pelastusteoista”, kuten Leviatanin tuhoamisesta. Struktuurianalyysissä kiinnitän huomiota myös psalmin kokonaisuutena, erityisesti sen aikajänteeseen (mennyt–nykyinen–tuleva).

Muotokritiikkiä on kritisoitu liiallisesta muotoon ja tekstiin nojaamisesta, jolloin tekstin sosiaalinen todellisuus jää helposti tavoittamattomaksi.<sup>25</sup> Jo C.S. Lewis kommentoi muotokriittistä metodologiaa tiukoin sanakääntein: ”Mainitut teologit<sup>26</sup> uskottelevat voivansa lukea vanhojen tekstien rivien välistä; ilmeistä on, etteivät he kykene lukemaan itse rivejäkään. He väittävät näkevänsä sananjalan siemenet, mutta eivät erota elefanttia kymmenen jaardin päästä selvässä päivänvalossa.”<sup>27</sup> Vaikka Lewisin kritiikki on kärjistettyä, on ilmeistä, että muotokritiikin käyttäminen ainoana metodina jättäisi tutkimuksen melko yksipuoliseksi ja pitäisi fokuksen lähinnä vain tekstin tasolla. Tämän vuoksi muotokritiikkiä käytetään nykyään hyvin harvoin ainoana metodina, vaan sen rinnalle otetaan muita menetelmiä vastaamaan niihin tekstin sosiaalisesta todellisuudesta nouseviin kysymyksiin, joihin muotokritiikin avulla ei vastauksia löydy.<sup>28</sup>

Tiedostan nojaavani muotokriittisessä analyysissäni melkoisen iäkkääseen tutkimukseen (Riekkisen ja Veijolan *Metodioppiin*), mutta mielestäni kirja on sellainen osa suomalaista eksegeettisen tutkimuksen historiaa, jolla on

---

<sup>23</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 162–163.

<sup>24</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 164–171.

<sup>25</sup> Berlejung 2012, 37–39.

<sup>26</sup> Lewisin kritiikki kohdistuu ennen muuta Rudolf Bultmanniin, joka ensimmäisen maailmansodan jälkeen löi muotohistoriallisen lähestymistavan läpi myös Uuden testamentin tutkimuksessa. Muotokritiikistä Uuden testamentin kontekstissa, kts. Luomanen *s.a.*

<sup>27</sup> Lewis 1968 (suom. Olavi Aula), 197.

<sup>28</sup> Sweeney 1999, 82–83.

paikkansa myös vuonna 2020. Täydennettävä yli kolmekymmentä vuotta vanhaa kirjaa tietysti olisi esimerkiksi uudempien metodologisten virtausten (kuten sosiaalitieteellisen raamatuntutkimuksen) myötä, mutta klassiseen muotokritiikkiin se antaa työkaluja nykyäänkin, koska muotokritiikin perusteet ovat pysyneet muuttumattomina.<sup>29</sup> Muotokritiikki on edelleen selkeä analyysin väline ja varsin käyttökelpoinen metodi tekstin muotoa ja rakennetta tutkittaessa.<sup>30</sup> 1900-luvulta lähtien muotokritiikki on ollut yksi käytetyimmistä eksegeettisistä työkaluista, tosin, kuten jo toin esiin, nykyään pinnalla on pikemminkin metodologinen pluralismi kuin keskittyminen vain yhteen tapaan tutkia tekstejä.<sup>31</sup> Pelkästään muotokritiikkiin en minäkään nojaa, vaan olen kiinnostunut myös siitä, minkälainen sosiaalinen todellisuus tekstin takaa löytyy. Tuovatko modernit näkökulmat muotokritiikin rinnalla lisää tietoa muinaisesta merihirviöstä?

## **Näkökulmat**

Kuten yllä toin esille, muotokritiikki tarjoaa hyviä välineitä ymmärtää tekstin rakennetta ja jäsentää sen sisältöä, mutta se yksistään ei riitä hahmottamaan Leviatanin tarvetta eletyssä uskonnollisuudessa. Tämän vuoksi olen ottanut tutkielmaani myös tekstin sosiaaliseen todellisuuteen kurottavia näkökulmia – tutkin Leviatania paitsi metaforana ja myyttinä, myös narraation ja kognition kannalta tärkeänä elementtinä, hyvän Jumalan pahana vastavoimana. Avaan ja perustelen valitsemiani näkökulmia tarkemmin luvussa 6, mutta seuraavassa annan muutaman lukuohjeen tutkielmani eletyn uskonnollisuuden näkökulmia varten.

Lähtökohtanani<sup>32</sup> on ollut Heikki Räisäsen tradition muuttumista selittävän hermeneuttisen mallin mukainen ajatus arkipäiväisten tapahtumien vaikutuksesta uskonnon kokemiseen; historiallinen aika on erottamaton osa kokemusta. Traditio vaikuttaa kokemukseen ja toisin päin. Toisin sanoen

---

<sup>29</sup> Uuden testamentin kontekstissa täydennystä ja päivitystä muotokritiikkiä esittelevään lukuun kaipaa kipeämmin, esimerkiksi chreia-tutkimuksen (lyhyitä, tilanteeseen liittyviä opetuksia, joita Jeesus-traditiossa on antiikin esikuvien mukaan) osalta.

<sup>30</sup> Sweeney 1999, 85: ”Insofar as form criticism provides the tools by which to assess the overall linguistic form and content of a biblical text while continuing to interact with other critical methods, form criticism is well positioned to serve as a fundamental method of biblical exegesis well into the twenty-first century.”

<sup>31</sup> Sweeney 1999, 58; 65.

<sup>32</sup> Sovelsin tätä mallia Leviatan-kertomuksiin jo kandidaatintutkielmassani, mutta tässä työssä vien sitä eteenpäin, tiukemmin kohti sosiaalitieteellistä raamatuntutkimusta.

kokemus on tradition ja (uudelleen)tulkinnan välissä.<sup>33</sup> Juuri tämä tradition ja uudelleentulkinnan välissä oleva kokemus, eletty todellisuus, kiinnostaa minua myös Leviatanin kontekstissa. Millaiseen tarpeeseen Leviatan-tarinat vastasivat? Millaisiksi vihollisiksi Leviatan pystytettiin samaistamaan? Miksi merihirviö toimii niin laajalla aikajänteellä (myyttinen menneisyys – nykyisyys – tulevaisuus)?

Tätä työtä tehdessäni olen saanut konkreettisesti ymmärtää, että Vanhan testamentin tekstien kirjoittajat ja redaktorit eivät jakaneet keskenään samaa teologista tai historiallista tilannetta. Leviatan-teksteissä on nähtävillä merihirviön käyttöä erilaisin painotuksin. Erityisen kiinnostava on psalmin 74 hymnimäinen osuus. Työssäni pyrin valitsemieni näkökulmien avulla näyttämään, miten Leviatan-kertomukset sisältävät ”jotain uutta, jotain vanhaa ja jotain lainattua” –kerrontaa: kirjoittajat ovat valjastaneet muinaisen merihirviön oman yhteisönsä teologiaan ja historialliseen tilanteeseen sopivaksi. Räisäsen hermeneuttisen mallin mukaisesti siis kokemus on saanut aikaan tradition uudelleentulkintaa. Millainen tuo kokemus on voinut olla psalmin 74 kontekstissa – mihin tarvittiin muinaista merihirviötä tekstissä, jonka pääpaino on yhteisöä kohdanneessa katastrofissa, todennäköisesti temppelin tuhossa?

Toinen tämän työn näkökulmien äärellä syntynyt tärkeä oivallus liittyy myös Raamatun teksteihin laajemmin kuin vain Leviatanin osalta. Merihirviötä analysoidessani olen havahtunut huomaamaan, miten Vanhan testamentin tekstit ovat pitkälti todellisuuden kertomuksellistamista. Ihmisillä on tarve jäsentää elämäänsä ja ympäröivää maailmaa kertomalla tarinoita. Tässä työssä pyrin näyttämään, miten monista eri syistä Leviatanista kerrottiin tarinoita ja miksi ne koettiin merkityksellisiksi – ei ainoastaan tehovoimaisina kertomuksina, vaan myös kognitiivisesti tärkeinä keinoina hahmottaa maailmaa.

En pyri tämän tutkielman puitteissa vastaamaan ”Mitä todella tapahtui?” –kysymykseen (sikäli kuin sellaista kysymystä edes olisi mielekästä esittää vuosituhansia vanhalle tarinaperinteelle), vaan olen kiinnostuneempi siitä, millaiseen narratiiviseen ja kognitiiviseen tarpeeseen Leviatan-tarinat mahdollisesti vastasivat Vanhan testamentin maailmassa – kuitenkin pitäen

---

<sup>33</sup> Räisänen 2001, 253-255. Esimerkiksi Räisänen antaa Jerusalemin temppelin tuhon: temppelittömyys pakotti muovaamaan kulttia uudelleen. Räisänen kuitenkin myös painottaa, että elettyä uskonnollisuutta muuttava kokemus voi olla myös paljon arkipäiväisempi; kokemus on ymmärrettävä laajasti, ei pelkästään voimakkaan emotionaalisenä tai välttämättä edes uskonnollisena.

mielessä, että meille asti säilynyt teksti on elänyt suullisessa traditiossa jo kauan ennen kuin päätyi osaksi kanonisoitua tekstiä. Tiedostan myös, että meillä ei ole pääsyä muuhun kuin säilyneeseen tekstiin, joten eletyn uskonnollisuuden tutkiminen näin pitkän ajan ja kulttuurisen etäisyyden päästä on aina hivenen spekulatiivista. Varmuudella voidaan kuitenkin sanoa, että tarvetta Jumalan vastavoimalle oli, koska merihirviömainintoja löytyy Vanhasta testamentistakin verrattain runsaasti. Mutta miksi nämä maininnat löytyvät Vanhan testamentin runollisista teksteistä? Syitä siihen pohdin seuraavassa luvussa.

### 3. Huiluin, harpuin, kantelein: Psalmi

#### ***Psalmi ja niiden tutkimushistoria***

Psalmi olivat muinaisessa Israelissa suosittua luettavaa ja laulettavaa, joten kahdessa psalmissa esiintyvä Leviatankin oli varmasti aikalaisille tuttu olento. Millaisia tunteita Leviatanin mainitseminen mahtoi uskonnonharjoittajissa herättää, kun se yhdistettiin lauluun ja mahdollisesti tanssiin? Miltä näytti ja kuulosti merihirviön päiden murskaaminen yli 2000 vuotta sitten? Voidakseni paneutua näihin ja muihin psalmin 74 mieleen nostamiin kysymyksiin, on luotava katsaus Psalmtariin.

Jokainen psalmi on itsenäinen kokonaisuus, jolla on oma historiansa, oma käyttötarkoituksensa ja oma sanomansa. Näin ollen keskityn tässä luvussa ennen muuta psalmin 74 taustoittamiseen osana kokonaisuuttaan, Psalmeja.<sup>34</sup> Psalmi 74 on yhteisön valitusvirsi, jossa valitetaan yhteisöä kohdannutta katastrofia: palvontapaikan (todennäköisesti temppelin) tuhoa. Psalmin sisällä on hymnimäinen osuus, jossa muistellaan Jumalan muinaisuudessa tekemiä pelastustekoja, kuten voittoa merihirviöstä. Millaiseen kontekstiin tällainen psalmi sijoittuu? Löytyykö sille tai sen teemoille paralleelleja muista psalmeista? Nämä kysymykset mielessäni käyn seuraavaksi läpi Psalmien historiaa ja rakennetta.

Psalmien kirjan nimi on hepreaksi *tehillim*, ylistyslaulut. Nimitys Psalmi tulee kreikan sanasta *psalmos*, ”kielisoittimilla säestetyt laulut”.<sup>35</sup> Psalmien kirjassa on 150 runomuotoista tekstiä, jotka ovat syntyneet

---

<sup>34</sup> Laajempi perusesitys psalmitutkimuksesta löytyy esimerkiksi teoksesta T & T Clark Handbook of the Old Testament: Witte 2012, 527–549.

<sup>35</sup> Witte 2012, 528.



uskonnonharjoittamista varten, yhteisön käyttöteksteiksi.<sup>36</sup> Psalttarin viimeinen redaktio tapahtui n. 200 eKr.<sup>37</sup> Meidän tuntemaamme muotoon Psalmit vakiintui kuitenkin vasta ensimmäisellä vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen.<sup>38</sup>

Psalmit itsessään ovat huomattavasti vanhempia, mutta ennen kaanonin vakiintumista käytettiin keskenään erilaisia psalmikokoelmia – Qumranista löytyneissä kääroissä psalmien järjestys on psalmin 89 jälkeen eri kuin masoreettisessa tekstissä.<sup>39</sup> Lisäksi Qumranista on löytynyt myös kaanoniin kuulumattomia psalmeja.<sup>40</sup> Viiteen kirjaan jaettu<sup>41</sup> Psalttari on siis kokoelmista muodostunut kokoelma: eri aikakausina ja eri tarpeisiin syntyneet runot on koottu yhdeksi kirjaksi kauan niiden syntyajankohdan jälkeen. Tämän prosessin vaiheista ei voida sanoa mitään varmaa, kuten ei myöskään siitä, miksi psalmit on järjestetty juuri tällä tavalla.<sup>42</sup> Mutta todennäköistä on, että ne ovat alusta asti olleet suosittuja tekstejä: Qumranista löytyneistä Vanhan testamentin kirjojen käsikirjoituksista eniten on löytynyt juuri Psalmien käsikirjoituksia, yhteensä 36 kappaletta.<sup>43</sup>

Hermann Gunkel, johon viittasin jo edellisessä luvussa, tuli muotohistoriallisen metodin kehittämisen lisäksi tunnetuksi psalmitutkimuksestaan. Gunkel oli kiinnostunut siitä, mihin psalmeja alun perin käytettiin ja mihin tarpeeseen ne syntyivät, mikä oli niiden *Sitz im Leben*.<sup>44</sup> Hän tyypitteli psalmit niiden lajien mukaan ja nämä termit ovat käytössä tutkimuksessa nykyäänkin.<sup>45</sup> Nämä tyypit ovat ylistyshymnit, kiitospsalmit, kuningaspsalmit, viisaukspsalmit ja valitusvirret.<sup>46</sup> Kiitos- ja valituspsalmit

---

<sup>36</sup> Nissinen 2008, 123–125. Suurin osa psalmeista on rukousta, mutta mukana on myös ilmeisesti opetukseen tarkoitettuja tekstejä (esim. Ps. 78). Psalmeja on luultavasti käytetty rukouksen ja opetuksen apuvälineinä myös temppelin ulkopuolella.

<sup>37</sup> Witte 2012, 542–543.

<sup>38</sup> Ross 2011, 32.

<sup>39</sup> Clifford 2002, 16.

<sup>40</sup> Pajunen 2017, 357.

<sup>41</sup> Ei ole tarkkaa tietoa, miksi Psalttari on jaettu juuri viiteen, mutta mahdollisesti sillä on haluttu hakea yhteyttä Pentateuukiin. (Day 1990, 109.)

<sup>42</sup> Clifford 2002, 16; Day 1990, 111. Joitakin suuntaviivoja Psalmien kokoamisesta juuri tällaiseen muotoon on kuitenkin mahdollista esittää, kts. Witte 2012, 530–531, 543.

<sup>43</sup> Toki on otettava huomioon tekstien säilymisen sattumanvaraisuus, mutta toisaalta myös Uudessa testamentissa siteerataan Deuteronomiumin ja Jesajan kirjan lisäksi useimmiten juuri Psalmeja. (Sollamo & Pajunen 2015, 17)

<sup>44</sup> Davidson 1998, 3.

<sup>45</sup> Tutkijoiden keskuudessa on kuitenkin ollut keskustelua yksityiskohdista, esimerkiksi siitä, mihin kategoriaan mikäkin psalmi kuuluu. Gunkelia on myös kritisoitu epä johdonmukaisuudesta, koska osa hänen kategorioistaan perustuu tekstin muotoon ja rakenteeseen (esim. valituspsalmit) ja osa sisältöön (esim. viisaukspsalmit). (Day 1990, 13.)

<sup>46</sup> Davidson 1998, 3–4; Eaton 2003, 18–19; Marttila *s.a.*

jaetaan yhteisön ja yksilön psalmeihin sen mukaan, käytetäänkö tekstissä yksikköä vai monikkoa.<sup>47</sup>

Tutkielmani keskiössä oleva psalmi 74 on perinteisesti luettu yhteisön valitusvirreksi (*communal lament*), koska sen kantavana teemana on yhteisöä kohdannut katastrofi sekä hymnimäinen retrospektiivi yhteisön historiaan.<sup>48</sup> Psalmtarista löytyy yhteensä yksitoista psalmia, jotka luetaan yhteisön valitusvirsiksi.<sup>49</sup> Niissä kansa valittaa sitä kohdannutta tuhoa, esimerkiksi Jerusalemin temppelin hävitystä psalmeissa 74 ja 79.<sup>50</sup> Yhteisön valitusvirret alkavat Jumalan puhuttelulla, mutta muilta osin ne eivät rakenteellisesti noudata tiukkaa kaavaa. Tyypillistä kuitenkin on, että psalmien keskusosa muodostuu suoraan Jumalalle suunnatusta valituksesta ja hänen apunsa pyytämisestä.<sup>51</sup>

Psalmien tyypittely auttaa jäsentämään psalmien monimuotoisuutta, mutta sen kanssa on kuitenkin oltava varovainen: kategorisointi saattaa estää näkemästä jokaisen psalmin uniikin luonteen. Joissakin tapauksissa psalmi voi myös kuulua moneen eri kategoriaan, mikä selittyy suurimmaksi osaksi tekstien pitkällä syntyhistorialla.<sup>52</sup> Kuten seuraavassa *Heprealainen runous* -luvussa tuon esille, jokainen psalmi on luettava omana kokonaisuutenaan eivätkä kategoriakaan ole niin tarkkarajaisia kuin mitä ehkä olisi kiusaus ajatella. Esimerkiksi psalmi 74 on ongelmitta luettavissa yhteisön valitusvirreksi, mutta sen tutkiminen ainoastaan kollektiivisena hätähuutona kaventaisi turhan paljon sen luonnetta lohduttavana runotekstinä. On myös pidettävä mielessä, että psalmien kirjoittajat eivät ajatelleet kirjoittavansa minkään tietyn kategorian psalmia, vaan olivat vapaita kirjoittamaan juuri niin kuin halusivat.<sup>53</sup>

Kuten myöhemmin tuon esille, on psalmissa 74 nähtävillä kaikuja Vanhan testamentin tekstejä aikaisemmasta traditiosta, erityisesti Ugaritin<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> On kuitenkin melko ilmeistä, että suurimmassa osassa psalmeista ”minä” tarkoittaa kaikkia koolla olevia ja yksilön psalmit ovat sopineet yhtä hyvin yhteisön yhteiseen kuin yksilön omaankin hartauskäyttöön. (Nissinen 2008, 125.)

<sup>48</sup> Davidson 1998, 3; Day 1990, 12; Zenger 2005, 242.

<sup>49</sup> Psalmi 12; 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 94:1–11; 126 ja 137.

<sup>50</sup> Valitus ei kuitenkaan aina koske temppelin tuhoa, vaan voi liittyä myös muihin poliittisiin tai sotilaallisiin kriiseihin.

<sup>51</sup> Day 1990, 12.

<sup>52</sup> Marttila s.a.

<sup>53</sup> Day 1990, 13.

<sup>54</sup> Ugaritin kaupungin rauniot löydettiin Syyrian rannikolta vuonna 1928. Yli 3000 vuotta sitten tuhoutuneen kaupungin raunioista löytyi nuolenpäillä kirjoitettuja savitauluja, niin runollisia kuin arkiseen elämäänkin liittyviä tekstejä. Tarkemmin Ugaritista sekä suomennokset löytyneistä runoelmista, kts. Harviainen ja Huhtala 2017.

tarinaperinteestä. Ugaritin tekstit muodostavat tärkeimmän vertailuaineiston Vanhan testamentin teksteille – niiden kautta pystytään tavoittamaan jotakin siitä kulttuurista ja maailmankuvasta, joka Lähi-idässä vallitsi Vanhan testamentin tekstien syntyäikaan.<sup>55</sup> Vertaileva tutkimuksen vaarana on kuitenkin liian suoraviivainen tulkinta ja harmonisointi (näin kävi varsinkin Ugarit-tutkimuksen alkunnostuksen aikana).<sup>56</sup> Kuitenkin tekstien samankaltaisuudet esimerkiksi jumalten nimissä ja lauseiden rakenteissa ovat siinä määrin nähtävissä, että tekstien välistä yhteyttä on mahdotonta kiistää. Vaikka Ugaritin ja Vanhan testamentin tekstit edustavat erilaista uskonnollisuutta, tekstilajia sekä maailmankuvaa, on tapa ajatella ja ilmaista asioita keskenään samankaltainen.<sup>57</sup> Tekstit eivät kuitenkaan ole syntyneet samoihin aikoihin eivätkä samassa maantieteellisessä paikassa. Ajallisesti etäisyyttä on noin puoli vuosituhatta ja maantieteellisesti satoja kilometrejä.<sup>58</sup> Näin ollen tekstien välillä on mahdotonta osoittaa suoraviivaista<sup>59</sup> kehityskulkua, vaikka samoja teemoja ja suoria lainauksia onkin nähtävillä. Todennäköistä on, että varsinkin psalmien varhaisimmat tekijät tunsivat Ugaritin mytologiaa ja lainasivat sieltä (tietoisesti tai tiedostamattomasti) myyttisiä elementtejä, kuten suhtautumisen mereen persoonallisena entiteettinä. Todennäköisesti meren myyttiseksi kokeminen oli israelilaisille merkityksellisempää psalmien välittyessä suullisesti kuin myöhemmin tekstien saadessa kirjallisen muotonsa. Vanhemmista kulttuureista lainautuneet elementit on ehkä omaksuttu psalmirunouden käyttöön, kuitenkin muokaten niistä omalle yhteisölle sopivia.<sup>60</sup> Toisin sanoen varhaisen kultillisen runouden elementeistä tuli Psalmtarin kirjallisia ja teologisia peruspilareita, koska useissa psalmeissa lainataan varhaisempien tekstien fragmentteja ja muokataan niiden sisältöjä ja teologiaa tuon ajan yhteisön tarpeisiin.<sup>61</sup> Juuri näin on mahdollisesti käynyt myös psalmissa 74, jossa aikaisemmin jumaluuksiksi koetut luonnovoimat tai muinainen merihirviö eivät esiinny entisessä tarkoituksessaan, vaan ne on valjastettu runollisiksi todistajiksi Jumalan suuruudesta. Näyttää siis

<sup>55</sup> Wyatt 1996, 10.

<sup>56</sup> Ugaritin tekstien tutkimushistorian alkuvaiheista: Craigie 1981, 99–111. Hyvä esimerkki Ugaritin ja Vanhan testamentin tekstien paralleelisuuden alkunnostuksesta on Mitchell Dahoodin kolmiosainen psalmikomentaari (The Anchor Bible –sarja vuosilta 1965–1970).

<sup>57</sup> Harviainen ja Huhtala 2017, 60; Craigie 1981, 107.

<sup>58</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 10.

<sup>59</sup> Suoraviivaisella tarkoitan tässä sitä, että ei ole tiedossa, miten hyvin israelilaiset Ugaritin tekstejä tunsivat.

<sup>60</sup> Töyräänvuori 2010, 66; 73–74.

<sup>61</sup> Müller 2017, 237.

siltä, että runollisuus on luovuttamaton osa Vanhan testamentin esittämää Leviatania. Näin ollen on tarpeen syventyä seuraavaksi tarkemmin heprealaiseen runouteen – löytyykö sen rakenteesta jotain, joka veisi meitä lähemmäs muinaista merihirviötä?

### ***Heprealainen runous***

Leviatan esiintyy Vanhassa testamentissa runollisissa teksteissä. Mutta millaista on heprealainen runous? Kysymys on haastava, koska heprealaisesta runoudesta ei ole olemassa tarkkaa aikalaiskuvausta tai selitysteosta, ei mitään sellaista kuin esimerkiksi antiikin Kreikan Aristoteleen *Runousoppi*. Näin ollen heprealaisen runouden tutkimuksessa on yhä monta ratkaisematonta kysymystä. Tässä luvussa keskityn kuvailemaan runoutta ja osoittamaan sen ominaispiirteet siltä osin, mitä niistä viimeaikaisen tutkimuksen valossa voidaan sanoa.<sup>62</sup> Pyrin mahdollisuuksien mukaan välttämään psalmitutkija Paul Krausin kohtalon. 1930-luvulla hän esitti, että sanapainot ovat runouden tärkein indikaattori ja pyrki osoittamaan koko Vanhan testamentin olevan tyylilajiltaan runoutta. Kun hän huomasi teesinsä käytännössä toimimattomaksi, hän teki itsemurhan.<sup>63</sup>

Täysin hakoteillä Kraus ei kuitenkaan ollut, sillä yli viisikymmentä prosenttia Vanhan testamentin teksteistä on runomuotoista.<sup>64</sup> Jotkin Vanhan testamentin kirjat kuten Psalmit ja Laulujen laulu ovat kokonaan runoutta, jotkin kirjat kuten Job ja Jeremia ovat runollisia, ja myös kertomakirjallisuudessa käytetään runoutta, esimerkiksi Tuomareiden kirjan luvusta 5 löytyy runomuotoinen Deboran laulu, jota pidetään mahdollisesti vanhimpana säilyneenä kerrostumana heprealaisesta runoudesta.<sup>65</sup> Tämän tutkielman puitteissa keskityn kuitenkin runouteen lähinnä Psalmien kontekstissa.

Yhteensä sadankuudentoista psalmin alussa on annettu tietoa kyseisestä psalmista, joko esittämiseen liittyviä ohjeita, lyhyt kertomus psalmin oletetusta syntytilanteesta tai tieto siitä, kenen mukaan psalmi on nimetty.<sup>66</sup> Näkyvin näistä henkilöistä on kuningas Daavid, sadastaviidestäkymmenestä psalmista

---

<sup>62</sup> Psalmien pitkää ja vivahteikasta tutkimushistoriaa en näe tarpeelliseksi avata tämän tutkielman puitteissa kovin yksityiskohtaisesti, vaan keskityn viimeaikaiseen tutkimukseen. Varhaisemmasta psalmitutkimuksesta kiinnostuneen kannattaa aloittaa perehtyminen aiheeseen Hermann Gunkelin teoksista.

<sup>63</sup> Goh 2017, 5.

<sup>64</sup> Goh 2017, xi.

<sup>65</sup> Davidson 1998, 5.

<sup>66</sup> Psalmeja on nimetty Daavidin, Asafin, Salomon, Mooseksen, Jedutun, korahilaisten tai esrahilaisen Etanin tai Hemanin mukaan. Korahilaiset, esrahilaiset sekä Jedutun esitetään Ensimmäisessä aikakirjassa temppelilaulajiksi.

seitsemänkymmentäkolme alkaa tekstillä *Daavidin psalmi/virsi/rukous*. Neljäntoista psalmin alussa kerrotaan Daavidin elämästä, yleensä hänen koettelemuksistaan. Näin ollen Daavidista muotoutuu kuin esimerkki niille ihmisille, jotka hakevat psalmeista lohtua.<sup>67</sup> Toisin kuin pitkään ajateltiin, Daavid (tai kukaan muukaan, jonka nimiin psalmeja on merkitty) ei ole itse kirjoittanut nimiinsä merkittyjä psalmeja, vaan muinaisissa kulttuureissa oli yleistä nimetä tärkeitä tekstejä auktoriteettien mukaan.<sup>68</sup> Todennäköistä on, että tällaiset ”alkutiedot” on merkitty muistiin vasta siinä vaiheessa, kun psalmeja on alettu järjestää kokonaisuuksiksi.<sup>69</sup>

Alkutiedoista sekä useista soitinmaininnoista voidaan päätellä, että psalmit oli tarkoitettu esitettäväksi. Useissa psalmeissa on nähtävillä esitysohjeita (esim. Ps. 9:1: *Lauletaan korkealla poikaäänellä*) sekä tietoa siitä, millä soittimilla niitä esitettiin (esim. huilulla, lyyralla, symbaaleilla). Teksteissä säilyneiden moninaisten soitinmainintojen sekä esitysohjeiden pohjalta voidaan päätellä, että psalmien esittäminen oli luultavasti varsin elävää ja kollektiivista.<sup>70</sup> Me voimme tutkia ainoastaan säilyneitä tekstejä, mutta tietoisuus laulun ja liikkeen tärkeydestä tuo psalmien tutkimiseen oman aspektinsa: näkyykö tekstistä, että se oli tarkoitettu esitettäväksi ja että psalmit kirjoitettiin alun perin ylös luultavasti muistinvahvistukseksi? Kuitenkin, kuten David Noel Freedman huomauttaa, on lähes mahdotonta selvittää, mitkä elementit runoissa olivat alun perin suullista ja mitkä kirjallista ainesta, koska meille on säilynyt ainoastaan toimitusvaiheiden läpi kulkenut kirjallinen muoto. Varmaa on kuitenkin, että sekä suullinen että kirjallinen traditio vaikuttivat toisiinsa.<sup>71</sup> Mielenkiintoista on myös pohtia, millaista informaatiota teksteissä säilyneet esitysohjeet aikalaisille antoivat. Mitä esimerkiksi tarkoittaa *sela* (סֵלָה), *selāh*? Se toistuu Psalmeissa yhteensä seitsemänkymmentäyksi kertaa, mutta sen merkityksestä ei ole tarkkaa tietoa. On ehdotettu, että se on merkinnyt

---

<sup>67</sup> Clifford 2002, 18.

<sup>68</sup> Nissinen 2008, 124.

<sup>69</sup> Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 3. Aivan viimeistään tiedot on merkitty muistiin 300-luvulla eKr., koska kreikkalaisista käännöksistä ne jo löytyvät. (Eaton 2003, 41.)

<sup>70</sup> Clifford 2002, 19.

<sup>71</sup> Freedman 1980, 8.

säkeistöjakoa, välisoittoa tai taukoa, mutta mitään varmaa siitä ei pystytäkään sanomaan.<sup>72</sup>

Runomittaa heprealaisessa runoudessa on yritetty hahmottaa laskemalla niin konsonantteja kuin oletettuja sanapainojakin. Ongelmaksi muodostuu, ettei heprean alkuperäistä lausumista pystytä rekonstruoimaan – emme tiedä, miten painolliset ja painottomat tavut vaihtelivat. Meille säilynyt teksti on masoreettien vokalisoimaa satoja vuosia tekstien syntyä myöhemmin, joten alkuperäisestä resitaatiosta on mahdotonta sanoa mitään varmaa.<sup>73</sup> Näin ollen kysymys alkuperäisestä runomitasta pysyy avoimena.<sup>74</sup> Viimeaikaisessa tutkimuksessa vallitsevana näkemyksenä on heprealaisen runouden runomitan olleen hyvin vapaa ja moninainen.<sup>75</sup>

Rakenteellisestikin psalmit varioivat, vaikka tietynlaista säännönmukaisuutta on löydettävissä.<sup>76</sup> Heprealaisen runouden pienin yksikkö on puolisäe. Yleensä runon jae koostuu kahdesta (bikolon) tai kolmesta (trikolon) puolisäkeestä.<sup>77</sup> Heprealaisessa runoudessa (ja kirjallisuudessa ylipäänsäkin) varsin yleinen tyylikeino on kiastinen rakenne. Kiasmilla tarkoitetaan peilikuvallista ristikkäin asettelua.<sup>78</sup>

Huomattavin yhdistävä stilistinen piirre heprealaisessa runoudessa on parallelismi eli rinnakkaisuus (*parallelismus membrorum*).<sup>79</sup> Heprealaisessa runoudessa parallelismi näkyy selvimmin siinä, että jakeen muodostavat säkeet ovat keskenään paralleelisia. Parallelismia voidaan pitää heprealaisen runouden peruselementtinä, joka ei ole riippuvainen runomitasta tai sen puuttumisesta.<sup>80</sup> Runoilijan on täytynyt ensin tuntea parallelismin perusteet ja sitten hän on

---

<sup>72</sup> Clifford 2002, 17; Eaton 2003, 12–13. John Day pitää todennäköisimpänä, että *selah* tarkoittaa instrumentaalista välisoittoa, koska Septuagintassa sana on käännetty järjestään sanalla *diapsalma*, ”musiikillinen välisoitto”. Day myös huomioi, että *selah* esiintyy usein kohdassa, jossa psalmin välittämä tunnetila tai asia vaihtuu. (Day 1990, 17.)

<sup>73</sup> Ross 2011, 31–32.

<sup>74</sup> Witte 2012, 536.

<sup>75</sup> Dobbs-Allsopp 2015, 98–99.

<sup>76</sup> Säännönmukaisuutta on esimerkiksi akrostikonisissa psalmeissa (mm. Ps. 119 ja 145). Akrostikonilla tarkoitetaan runoa, jonka säkeet alkavat aakkosten eri kirjaimella, aakkosellisessa järjestyksessä. (Freedman 1980, 51–76.)

<sup>77</sup> Bikolon on yleisempi, trikologia käytetään usein merkitsemään tekstikohdan alkua tai loppua. (Dekker 2017, 29.)

<sup>78</sup> Esim. ”Sinä sanoit: Kuuntele nyt, kun minä puhun. Nyt minä kysyn sinulta, ja sinä vastaat.” (Job 42:4) Tässä ristikkäisen peilikuvallisuuden muodostavat persoonat: Sinä kuuntelet – sinä vastaat sekä minä puhun – minä kysyn. (Goh 2017, 171.)

<sup>79</sup> Witte 2012, 535.

<sup>80</sup> PHPT 1986, 182.

voinut käyttää rinnakkaisuuteen perustuvia rakenteita mielensä mukaan.<sup>81</sup> On kuitenkin huomattava, että parallelismi ei ole tyypillistä ainoastaan heprealaiselle runoudelle, vaan se on tunnettu muistin- ja ilmaisunvahvistajana usean eri kielen ja ajan runoperinteestä. Sitä käytettiin laajasti muinaisen Lähi-idän runoudessa (mm. Ugaritissa ja Egyptissä), mutta myös esimerkiksi Kalevalassa.<sup>82</sup> Parallelismi ei yksistään kuitenkaan vielä kerro, että kyseessä on runoteksti: heprealaisessa kirjallisuudessa parallelismi näkyy laajemminkin kuin vain runoudessa.<sup>83</sup>

Parallelismiin heprealaisessa runoudessa kiinnitti ensimmäisenä huomiota Robert Lowth jo 1750-luvulla.<sup>84</sup> Hän jakoi parallelismin kolmeen eri kategoriaan, jotka ovat yhä käytössä: synonyymiseen, antiteettiseen sekä synteettiseen parallelismiin.<sup>85</sup> Näin ollen parallelismi ei siis aina tarkoita identtisyyttä, vaan se voi tarkoittaa myös vastakohtaisuutta tai aiemmin esitetyn ajatuksen selventämistä. Käyn seuraavaksi läpi parallelismin eri tyyliä psalmista 104 löytyvien esimerkkien valossa. Olen valinnut tämän psalmin siksi, että siinä on nähtävillä kaikki parallelismin muodot, mutta myös siksi, että se on psalmin 74 ohella ainoa psalmi, jossa Leviatan mainitaan nimeltä. Samoin kuin psalmissa 74, myös tässä psalmissa kuvataan Jumalan ja hänen luomistyönsä suuruutta.<sup>86</sup>

Synonyyminen parallelismi tarkoittaa, että sama asia toistetaan toisin sanoin – tavallisimmin jakeen jälkipuoliskossa toistetaan edeltävän puolisäkeen ajatus toisilla sanoilla.<sup>87</sup> Synonyymistä parallelismia käytetään psalmissa 104 jakeissa 6–7: ”Alkumeri peitti maan kokonaan, ja vedet lepäsivät vuorten yllä, mutta sinä käskit vesiä ja ne pakenivat, ne virtasivat kiireesti, kun äänesi jylisi.”

Antiteettinen parallelismi tarkoittaa kahden vastakohtaisen asian rinnastamista.<sup>88</sup> Tyypillisiä rinnastuksia heprealaisessa runoudessa ovat vastakohtaiset sanat, esimerkiksi ystävä ja vihollinen.<sup>89</sup> Psalmissa 104 tällaisia sanoja ovat kuu ja aurinko: ”Sinä panit kuun jakamaan aikaa, ja aurinko tietää

---

<sup>81</sup> Eaton 2003, 15.

<sup>82</sup> Goh 2017, 22–23.

<sup>83</sup> Goh 2017, 7.

<sup>84</sup> Goh 2017, 24; Ross 2011, 87.

<sup>85</sup> Goh 2017, 25.

<sup>86</sup> Tosin psalmissa 104 Jumalaa kiitetään kaikesta hyvästä ja psalmissa 74 hänen puoleensa käännytään valittaen kaikesta pahasta, kuitenkin luomistyön suuruutta muistaen.

<sup>87</sup> Riekkinen & Veijola 1983, 149; Witte 2012, 535.

<sup>88</sup> Riekkinen & Veijola 1983, 149; Witte 2012, 536.

<sup>89</sup> Goh 2017, 26.

laskemisensa hetken.” (Ps. 104:19) Antiteettinen parallelismi on erityisen yleistä juuri viisaukirjallisuudessa.<sup>90</sup>

Synteettinen parallelismi tarkoittaa, että jälkimmäisessä puolisäkeessä jatketaan tai selvennetään edeltäneen säkeen ajatusta, ei toisteta sitä.<sup>91</sup> Psalmissa 104 tällaista selventävää parallelismia esiintyy jakeessa 26: ”Siellä kulkevat laivat, siellä on Leviatan, merihirviö, jonka loit telmimään siellä.” Synteettisen parallelismin alalajina voidaan pitää parabolista parallelismia, jossa ensin esitetään vertauskuva ja sitten selitetään se auki.<sup>92</sup>

Parallelismi on määrittävä ja näkyvä osa heprealaista runoutta, mutta kuten jo toin esille, sitä ei voi pitää runouden tunnuspiirteenä, koska sitä käytetään myös proosateksteissä. Heprealainen runous täytyy siis tunnistaa runoudeksi jostakin muusta. Tässä kohdin runomitta tulee tärkeäksi tunnistusavuksi: aikalaiset varmasti tunnistivat runon runoksi kuullessaan sen. Yhteenvetona voidaan siis sanoa, että heprealaisesta runoudesta löytyy runomittaa, mutta se ei ole säännönmukaista. Tutkimuksellisesti heprealaista runoutta ei voi lähestyä mekaanisen kaavamaisesti, vaan jokainen runo on luettava ja tutkittava omana uniikkina kokonaisuutenaan. Tärkeää on myös lukea teksti sen omilla ehdoilla ja omassa kontekstissaan ennen kuin sitä voi lähteä vertailemaan paralleelisten tekstien kanssa.

Kuitenkaan mikään teksti ei ole syntynyt tyhjiössä, joten tärkeää on myös tiedostaa, mitkä laajemmat tarina- ja kulttuuriperinteet tekstien taustalla vaikuttavat. Useat heprealaisen runouden muodot ja motiivit ovat paralleelisia muiden muinaisen Lähi-idän kulttuureiden hymneille, rukouksille ja muille uskonnollisille teksteille. Esimerkiksi kulttia dominoivan jumalan kuvaaminen juuri myrskynjumalana löytyy paitsi psalmien vanhimmista fragmenteista, myös useiden ympäröivien kulttuureiden teksteistä.<sup>93</sup>

Runo tyylilajina aiheuttaa tekstin ajoittamiselle lisähaasteita. Ajoittaminen varsinkin runon mahdollisesti kuvaamien historiallisten tapahtumien pohjalta on ongelmallista, sillä on olemassa mahdollisuus, että runo ei ensinnäkään kuvaa mitään konkreettista tapahtumaa. Yhteisön valitusvirsiksi

---

<sup>90</sup> Ross 2011, 88.

<sup>91</sup> Riekkinen & Veijola 1983, 149; Witte 2012, 536.

<sup>92</sup> Riekkinen & Veijola 1983, 149. Parabolista parallelismia tutkitaan nykyään kuitenkin myös omana muotonaan, ei ainoastaan synteettisen parallelismin alalajina. (Witte 2012, 536.)

<sup>93</sup> Müller 2017, 208.



luokiteltavat psalmit (joihin myös tässä tutkielmassa keskiössä oleva psalmi 74 kuuluu) ovat kuitenkin hiukan kiitollisempia ajoitettavia, koska ne yleensä kuvaavat tarkasti tiettyä historiallista konfliktia.<sup>94</sup> Toki, kuten myöhemmin tässä tutkielmassa tuon esille, ei niidenkään ajoittaminen ole täysin yksiselitteistä; psalmin ajoittaminen on aina hypoteettista, koska ennen kanonisointia tekstejä voitiin muuttaa vallitsevaan teologiseen tai poliittiseen tilanteeseen sopiviksi.<sup>95</sup>

Psalmien pitkä historia ensin puhuttuna ja myöhemmin kirjoitettuna tekstinä tulee näkyväksi myös psalmissa 74: alkumeren hirviö ja temppelin tuho eivät liity historiallisesti yhteen, mutta jostakin syystä ne on tässä psalmissa yhdistetty. Mitä muita nämä syyt voisivat olla, paitsi runollisia? Jotta Leviatanin käyttötarkoituksia pystyttäisiin laajemmin ymmärtämään, on paikallaan luoda seuraavaksi katsaus Lähi-idän tarinaperinteen hirviöihin.

## 4. Meri ja sen hirviöt Lähi-idän tarinaperinteessä

### ***Muinais israelilainen hirviökuvasto***

*”Niin Jumala loi suuret meripedot ja kaikki muut elävät olennot, joita vedet vilisevät, sekä kaikki siivekkäiden lajit. Jumala näki, että niin oli hyvä. Hän siunasi ne sanoen: Olkaa hedelmälliset ja lisääntykää ja täyttäkää meren vedet, ja linnut lisääntykөөt maan päällä.” (Gen. 1:21–22)*

Genesiksen aloittavassa luomiskertomuksessa maalataan kuva siitä, miten Jumala luo maailman, jossa kaikella on oma paikkansa. Jopa suuret meripedot saavat Jumalan siunauksen, kunhan ne pysyvät meressä ja toteuttavat siellä omaa tehtäväänsä. Sana *tannîn* (תַּנִּינִם) esiintyy Vanhassa testamentissa neljätoista kertaa.<sup>96</sup> Sanan merkityskenttä on laaja ja varioi käänöksissä aina merihirviöstä lohikäärmeen kautta tavalliseen käärmeeseen. Lähi-idän hirviökuvastoa tutkinut Mary K. Wakeman kuitenkin esittää, että *tannîn* ei milloinkaan esiinny ilman

---

<sup>94</sup> Day 1990, 34.

<sup>95</sup> Witte 2012, 543–544.

<sup>96</sup> Gen. 1:21; Exod. 7:9, 7:10, 7:12; Deut. 32:33; Neh. 2:13; Job 7:12; Ps. 74:13, 91:13, 148:7; Jes. 27:1; Jer. 51:34; Hes. 29:3, 32:2.

myyttistä latausta – se ei siis ole synonyymi tavallista käärmettä tarkoittavalle heprean sanalle נָחָשׁ (*nāḥāš*).<sup>97</sup> Wakemanin päätelmään on helppo yhtyä huomattessaan, minkälaisissa konteksteissa *tannîn* Vanhassa testamentissa esiintyy: se mainitaan muun muassa Genesiksessä maailman luomisen yhteydessä (Gen. 1:21) sekä Exoduksessa Aaronin sauvan muuttuessa myrkkykäärmeeksi faaraon edessä (Exod. 7:9). Jaap Dekker täsmentää, että aina *tannîn* ei viittaa hirviöön, vaan esimerkiksi edellä mainitussa tekstikatkelmassa sitä käytetään synnyttämään myyttinen mielleyhtymä.<sup>98</sup> Etymologisesti *tannîn* viittaa mahdollisesti ugaritin käärmettä tarkoittavaan sanaan *tunnānu*, joka sekin on myyttisesti latautunut.<sup>99</sup>

Vanhan testamentin kontekstissa on tärkeä huomioida, että Jumala itse on luonut merihirviön. Jumalan luomaan hirviöön suhtaudutaan teksteissä pelonsekaisella kunnioituksella: ”Ei ole sille vertaa maan päällä! Luoja jätti sen pelkoa vaille. Vahvimpiakin se ylväänä katsoo. Se on kaikkien petojen kuningas.” (Job 41:25–26) Kaikkien Leviatan-tarinaperinteiden mukaan Jumala ei välttämättä tuhoa hirviötä, vaan Leviatan on nukkumassa (Job 3:8) tai telmimässä meressä (Ps. 104:26). On mahdollista, että Jumalan ajatellaan tuhoavan Leviatanin vasta tuomiopäivänä (Jes. 27:1), mutta kaikkien näiden tekstien suhteen muodostuu jännitteitä psalmin 74 kanssa, mikäli sen kuvaama Leviatanin ja Jumalan taistelu luetaan luomiskaaoksen kuvaukseksi – Jos Jumala voittaa Leviatanin luomisen yhteydessä, miksi Leviatan on mukana myös tuomiopäivän kamppailussa?

Osaltaan vastaus äskeiseen kysymykseen löytyy merihirviötarinoiden moninaisuudesta – liikkeellä oli samanaikaisesti keskenään erilaisia tarinoita. Kuten mikään myyttinen tarina, myöskään Vanhan testamentin merihirviömyytti ei ole täysin riippumaton toisten kulttuureiden vastaavanlaisista tarinoista. Lähin vastaavuus Leviatanille löytyy Ugaritin teksteistä, joissa esiintyy merikäärme *Lîṭānu* tai *Lôṭān* (konsonantit ovat samat kuin Leviatanilla; *ltn*).<sup>100</sup> Leviatanista ja

<sup>97</sup> Wakeman 1973, 79; 81–82. Kuitenkin esim. syntiinlankeemuskertomuksessa (Gen. 3) käärmestä puhutaan sanalla *nāḥāš*. Wakeman kirjoittaa, että hirviöistä saatettiin puhua tavallisen eläimen nimillä, koska pelottavia nimiä haluttiin välttää. Aikaa myöten sana usein menetti myyttisen latauksensa ja alkoi tarkoittaa ainoastaan tavallista eläintä.

<sup>98</sup> Dekker 2017, 23–24.

<sup>99</sup> Dekker 2017, 23. Tunnānu on Ugaritin tarinaperinteessä meren apuri, jonka jumalatar Anat tai jumala Baal tuhoaa. Kuten usein Leviatan, myös Tunnānu kuvataan monipäiseksi käärmeeksi.

<sup>100</sup> Korpel & de Moor 2017, 8.

Litanusta säilyneet tekstit ovat paikoin hyvin samantyyppisiä: ”Sinä murskasit Litanun, karkailevan käärmeen, tuhosit kiemurtelevan käärmeen, seitsenpäisen Valtiaan!”<sup>101</sup> (KTU 1.5:I.1–3) vrt. ”Sinä päivänä Herra vaatii tilille ja lyö suurella, vahvalla ja terävällä miekallaan Leviatanin, nopealiikkeisen käärmeen, Leviatanin, kiemurtavan käärmeen, iskee hengiltä syvyyden hirviön.” (Jes. 27:1). Kuten jo aiemmin totesin, täysin suoraviivaista kehityskulkua Ugaritin Litanun ja Vanhan testamentin Leviatanin välillä ei kuitenkaan pystytä osoittamaan, koska ei ole tiedossa, miten hyvin muinaisessa Israelissa tunnettiin Ugaritin tarinoita. Vanhan testamentin tekstit ovat Ugaritin tekstejä huomattavasti nuorempia ja myöskin eri alueella syntyneitä. Mutta Leviatanin ja Litanun yhteneväisyydet osoittavat sen, että samantyyppiset kuvaukset merihirviöstä olivat levinneet laajalle muinaisessa Lähi-idässä, joskaan suoranaista riippuvuutta niiden välillä on mahdotonta osoittaa.<sup>102</sup> Muutenkin kehityskulkujen osoittaminen eri tarina- ja kulttuuriperinteiden välillä on hankalaa: kulttuurisessa evoluutiossa ideat usein muuttuvat matkan varrella eivätkä kopioidu täysin samanlaisina.<sup>103</sup>

Leviatan-nimen etymologiasta ei ole varmuutta, mutta varteenotettava vaihtoehto nimen alkuperälle on seuraamista, kiemurtelua ja ympäröimistä tarkoittava verbijuuri לָוַי (lwy).<sup>104</sup> Pidän tätä varsin mahdollisena etymologiana, koska esimerkiksi Egyptistä on säilynyt kuvastoa, jossa merta kuvaava hirviö Apophis on kuvattu häntäänsä jahtaavaksi käärmeeksi.<sup>105</sup> Ajatus suuresta käärmeestä, joka ympäröi maan on siis voinut hyvinkin olla lähtökohtana Leviatan-nimelle.<sup>106</sup> Toki on pidettävä mielessä, että Leviatania ei kuvata yksiselitteisesti käärmeeksi, vaan kuvaukset sen ulkomuodosta vaihtelevat Vanhan testamentin tekstien sisällä huomattavasti, kuten tutkielmani johdannossa kuvaan. Mahdollista on, että merihirviö miellettiin alun perin monipäiseksi käärmeeksi ja että Jobin kirjan erilainen kuvaus on myöhempiä traditiota, joka

<sup>101</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 165.

<sup>102</sup> Dekker 2017, 26.

<sup>103</sup> Kulttuurista epidemiologiaa on tutkinut esim. Dan Sperber (1996). Suomeksi aiheesta Petri Luomanen (2013).

<sup>104</sup> Frayne 2013, 79; Korpel & de Moor 2017, 7. Douglas Frayne esittelee nimen mahdollisen etymologian yhteydessä mielenkiintoisen steelan, joka on löydetty Eblassa sijainneen temppelin sisäänkäynnin luota ja on ajoitettu noin vuoteen 1800 eKr. Steelaan on kuvattu siivekäs leijonamainen olento, joka syöksee suustaan vettä ja jolla on häntä, jonka päässä on käärmeen pää. Erityisesti kiemurteleva häntä voi Fraynen mielestä olla todiste siitä, että kyseessä on saattanut olla Leviataniin samaistettavissa oleva hirviö. (Frayne 2013, 71–79.)

<sup>105</sup> Korpel & de Moor 2017, 7–8.

<sup>106</sup> Korpel & de Moor 2017, 6.

on saanut vaikutteita Egyptistä.<sup>107</sup>

Vaikka myöhempi juutalaisuus sekä populaarikulttuuri ovat tehneet Leviatanista Vanhan testamentin kuuluisimman merihirviön, se ei kuitenkaan ole ainoa lajiaan. ”Syvyyden hirviö” Rahab (רַהַב) mainitaan Vanhassa testamentissa kuusi kertaa.<sup>108</sup> Se ei esiinny missään muualla kuin Vanhan testamentin teksteissä.<sup>109</sup> Huomionarvoista on, että Rahab mainitaan samoissa kirjoissa kuin Leviatan, mutta hirviöt eivät kuitenkaan missään kohdin esiinny yhdessä. Sen sijaan niitä kuvaillaan keskenään hyvin samantyylisesti. Kuten Leviatan, myös Rahab esitetään Vanhassa testamentissa alkumeren hirviönä ja molempiin hirviöihin viitataan sanalla *tannîn*. Rahab eroaa Leviatanista ennen muuta siinä, että Psalmeissa ja Jesajan kirjassa Rahab samaistetaan Egyptiksi, Israelin viholliseksi: ”Egypti ei ole yhtään mitään, sen apu on turhaa. Siksi olen antanut sille nimeksi Mahtinsa menettänyt Rahab.” (Jes. 30:7) Mary K. Wakeman on tutkinut mahdollisia syitä tämän haukkumanimen käyttöön ja päätyy ehdottamaan, että Egyptin ja faaraon haluttiin esittää olevan vihollistensa edessä yhtä voimattomia kuin merihirviön Jumalan edessä. Avoimeksi kysymykseksi jää, kuten Wakeman itsekkin huomioi, miksi Egyptiä nimitettiin juuri Rahabiksi, ei Leviataniksi.<sup>110</sup> Wakeman kuitenkin päätyy myös esittämään, että Rahab ja Leviatan ovat eri nimiä samalle merihirviölle, koska kuvaukset niistä ovat keskenään niin samanlaisia.<sup>111</sup> Varsinkin psalmi 89 on hirviö- ja luomiskuvaston suhteen paralleelinen psalmille 74.<sup>112</sup> Mielenkiintoinen (ja ratkaisematon) kysymys onkin, miksi hirviöstä käytetään rinnakkain kahta eri nimeä, vaikka tarinat sen ympärillä ovat kuitenkin keskenään niin samanlaisia, että yhteneväisyyksiä on vaikea pitää sattumana.<sup>113</sup> Myös Jesajan kirjasta löytyy huomattavasti psalmin 74 kuvaamaa Leviatania muistuttava Rahab (Jes. 51:9–10): ”Herää, Herran käsivarsi! Herää ja näytä voimasi! Nouse niin kuin

---

<sup>107</sup> Dekker 2017, 22.

<sup>108</sup> Job 9:13, 26:12–13; Ps. 87:4, 89:10–11; Jes. 30:7, 51:9–10.

<sup>109</sup> Tsumura 2005, 192.

<sup>110</sup> Wakeman 1973, 60.

<sup>111</sup> Wakeman 1973, 79. Uudemmassa tutkimuksessa esimerkiksi Douglas Frayne yhdistää Rahabin ja Leviatanin saman hirviön eri nimiksi vertaamalla psalmeja 74:17 ja 89:11–12. (Frayne 2013, 64–65.)

<sup>112</sup> Psalmi 89 on usein ajoitettu temppelein tuhoa aikaisemmaksi. (Batto 2013, 231.) Kuitenkin jotkut tutkijat ajoittavat psalmin 89 eksiliin. (Moore 2009, 209.)

<sup>113</sup> Ps. 89:10–12: ”Sinä hallitsit meren pauhun, tyynnytät aaltojen tyrskyn. Sinä iskit hengiltä Rahabin, syvyyksien pedon, löit väkevällä kädelläsi viholliset hajalle. Sinun on taivas ja sinun on maa, sinä olet perustanut maanpiiriin kaiken, mitä siinä on.” Mielestäni huomionarvoista on erityisesti psalmille 74 paralleelinen ”sinun”-rakenne (vrt. Ps. 74:16: ”Sinun on päivä ja sinun on yö”).

muinaisina päivinä, menneitten sukupolvien aikana. Sinähän iskit hengiltä Rahabin, lävistit syvyyden hirviön. Sinähän kuivasit meren, suuren syvyyden vedet. Sinä muutit syvänteet valtatieksi lunastettujen kulkea yli.” Paralleelisuus psalmin 74 kanssa on huomattava: molemmissa kohdissa houkutellaan Jumalaa käyttämään voimaansa ihmisten hyväksi, viitataan muinaisiin aikoihin sekä meren kuivaamiseen ja merihirviön päihittämiseen. Ainoa sisällöllinen eroavaisuus on merihirviön nimi.

Jaap Dekker ehdottaakin, että merihirviötä kutsuttiin alun perin Rahabiksi, mutta ympäröivistä kulttuureista kantautuneet tarinat vakiinnuttivat Leviatan-nimen myöhemmin myös hepreaan. Dekker, joka on tutkinut Jesajan kirjassa esiintyviä hirviöitä, esittää, että nimet viittaavat samaan hirviöön, mutta ovat peräisin eri aikakausien tarinaperinteistä. Hän toteaa, että nimi Rahab saattaa periytyä profeetta Jesajalta asti, mutta Leviatan esiintyy ainoastaan uudemmissa tekstikerrostumissa.<sup>114</sup> Nimi Rahab saattaa olla heprealaista alkuperää,<sup>115</sup> mutta toisaalta se on myös yhdistetty akkadin sanaan *rubu/rubbu*, joka tarkoittaa ylivuotavaa vettä.<sup>116</sup> Mielenkiintoista on, että Vanhassa testamentissa puhutaan Rahabin joukoista (Job 9:13<sup>117</sup>), aivan kuten Ugaritin tarinaperinteessä hirviömäisellä Jammulla on esimerkiksi merihirviö Lotanu/Litanu apunaan taistelussa Baalia vastaan.<sup>118</sup>

Pohdin Vanhan testamentin merihirviöiden merkitystä tarkemmin luvussa *Leviatanin päät eli merihirviön koukut*, mutta yksinkertaistaen voisi sanoa, että hirviöt toimivat kolmella eri akselilla: luonnollisella (esim. Genesiksen alussa mainittavat suuret merihirviöt voivat tarkoittaa esim. valaita), myyttisellä (kuvaukset Jumalan ja hirviön taistelusta) sekä historiallisella akselilla (hirviö samaistetaan poliittiseksi tai hengelliseksi viholliseksi). Mielestäni huomionarvoista on, että kaikilla näillä akseleilla hirviöt asetetaan Jumalan määräysvallan alle. Näin ollen ne ennen muuta kirkastavat Jumalan yksinvaltiutta, osaltaan vahvistavat monoteistista kulttia. On kuitenkin hyvä pitää mielessä, että iso osa Vanhan testamentin teksteistä on syntynyt aikana, jolloin Israelin uskonto oli monolatrista: ajatus esimerkiksi merenjumalasta ei

---

<sup>114</sup> Dekker 2017, 37.

<sup>115</sup> רַהַב tarkoittaa raivoamista, mutta myös aaltoilevaa ja myrskyävää merta. (HALOT 1996, 1192–1993.)

<sup>116</sup> Dekker 2017, 23.

<sup>117</sup> ”Mikään voima ei käänne pois Jumalan vihaa, hänen alleen lyhyistyvät Rahabin joukot.”

<sup>118</sup> Dekker 2017, 23.

ollut mitenkään vieras. Ja koska tarinoita taisteluista merihirviöitä vastaan on kerrottu esihistorialliselta ajalta asti, on syytä olettaa, että taistelumyytti (jota käsittelen seuraavassa alaluvussa tarkemmin) oli levinnyt laajalle suullisesti jo ennen myöhäistä pronssikautta. Ihmiset todennäköisesti tunsivat hirviönsä ja tarinat niiden ympärillä, joten teksteissä niitä ei tarvinnut sen kummemmin esitellä.<sup>119</sup>

Näin ollen on perusteltua ajatella, että ainakin jossakin määrin Vanhan testamentin merihirviökertomukset ovat kaikuja varhaisemmista traditioista. Varsinkin psalmiteksteissä on nähtävillä jäänteitä meren kokemisesta persoonalliseksi toimijaksi, esim. Ps. 114:3: ”Meri näki tämän ja pakeni, Jordanin vedet kääntyivät takaisin.”<sup>120</sup> Kuitenkaan psalmien kirjoittajat eivät todennäköisesti kokeneet merta hirviöksi, vaikka ainakin heistä varhaisimmat luultavasti olivat tietoisia sanan myyttisestä latauksesta.<sup>121</sup> Myyttisen latauksen lisäksi teksteistä on nähtävillä myös pelkoa arvaamatonta merta kohtaan. Mutta mikä meressä pelotti? Tätä kysymystä käsittelen seuraavaksi.

## ***Meri muinaisessa Lähi-idässä***

*Minä olen Herra, sinun Jumalasi, minä nostatin meren pauhun.* (Jes. 51:15)

Genesiksen aloittavassa luomiskertomuksessa kuvataan, miten Jumala asettaa meren, taivaan ja maan paikoilleen. Muinaisessa Lähi-idässä maa miellettiin litteäksi kiekoksi, joka oli kiinnitetty pylväiden varaan meren keskelle.<sup>122</sup> Meren ajateltiin olevan sekä taivaankannen yläpuolella että maanpinnan alla.<sup>123</sup> Näin ollen se tuli vastaan aina, sitä ei päässyt pakoon. Mielikuvaa meren hallitsemattomuudesta lisäsi myös sen muodottomuus – usein meri yhdistettiin luikertelemaan käärmeseen.<sup>124</sup> Esimerkiksi Egyptissä meren ajateltiin olevan suuri käärme Apophis, joka ympäröi maan ja jossa kalat ja muut

---

<sup>119</sup> Tsumura 2005, 194.

<sup>120</sup> Antropomorfisesta merestä tarkemmin kts. Töyräänvuori 2008, 30–40.

<sup>121</sup> Töyräänvuori 2010, 75.

<sup>122</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 79; Korpel & de Moor 2017, 6.

<sup>123</sup> Töyräänvuori 2010, 63.

<sup>124</sup> Stolz 1995, 1391.

meren olennot uivat.<sup>125</sup> Myös heprean merta tarkoittavaan sanaan יָם (*yām*)<sup>126</sup> sisältyy luonnollisen merkityksensä lisäksi todennäköisesti myös mytologista latausta (vrt. Ugaritin Jammu). Ajatus merta vastaan taistelevasta Jumalasta ei ole Vanhan testamentin kontekstissa vieras, varsinkin Psalmeissa meren ja Jumalan väliseen taisteluun viitataan usein.<sup>127</sup> Samoin Jumalan luomistyön kuvaaminen on usein Psalmeissa toistuva aihe.<sup>128</sup> Mutta miten nämä kaksi teemaa liittyvät toisiinsa? Tähän kysymykseen hahmottelen vastauksia seuraavaksi.

Taistelumyytti (*Chaoskampf*) tunnetaan monissa Lähi-idän tarinaperinteissä. Myös Vanhasta testamentista löytyy useita variantteja ja muistumia taistelumyytistä, John Dayn laskelmien mukaan jopa yli kaksikymmentä.<sup>129</sup> Termin vakiinnutti Vanhan testamentin tutkimukseen Hermann Gunkel jo 1800-luvun lopussa.<sup>130</sup> Tarinoita on useita erilaisia, mutta niiden keskiössä on jumala, joka taistelee (meri)hirviötä vastaan. Jumala voittaa hirviön ja luo kaaoksesta järjestyksen. Taistelumyytin kirjallisia kerrostumia on säilynyt useiden vuosituhansien ajalta, mutta suullisesti myyttisiä tarinoita on kerrottu varmasti vielä kauemmin. On tärkeää huomata, että vaikka taistelumyytti on tutkimuksessa vakiintunut termi, kyseessä on yhden sijaan useita erilaisia myyttisiä kertomuksia jumalan ja hirviön taistelusta. Niissä on samankaltaisia motiiveja ja tapahtumia, mutta nähtävillä on myös eri kulttuureiden ja alueiden keskenään erilaista suhtautumista jumaliin tai jumalaan.<sup>131</sup> Selvää kuitenkin on, että laajalle levinnyt taistelumyytti oli erityisen tärkeä monissa kulttuureissa.<sup>132</sup>

Aiemmassa tutkimuksessa Vanhan testamentin luomiskertomuksesta löytyvät taistelumyytin kaiut on jäljitetty babylonialaiseen luomismyyttiin.<sup>133</sup>

---

<sup>125</sup> Korpel & de Moor 2017, 6.

<sup>126</sup> Sana tarkoittaa meren lisäksi järveä, jokea ja vesisäiliötä. (HALOT 1995, 413–414.) Toisin sanoen sanan merkityskenttä on paljon laajempi kuin pelkästään meri, sana ei kerro veden olemuksesta tarkasti.

<sup>127</sup> Taistelumyytin jäänteistä Vanhan testamentin meri-katkelmissa, kts. Töyräänvuori 2008 & 2010.

<sup>128</sup> Day 1990, 124.

<sup>129</sup> Kts. jakeet ja Nick Wyattin kritiikki osaa kohtaan: Wyatt 1996, 122.

<sup>130</sup> Teoksessa *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, 1895. Teoksessa Gunkel esittää, että ennen luomistyön aloittamista Jumalan täytyi voittaa hirviö ja että samanlainen kamppailu tulee Ilmestyskirjan mukaan olemaan myös aikojen lopussa.

<sup>131</sup> Batto 2017, 230.

<sup>132</sup> Wyatt 1996, 127.

<sup>133</sup> Todennäköisemmin Vanhan testamentin taistelumyytti periytyy kuitenkin kanaanilaisesta traditiosta. (Day 1985, 1–7.)

*Enūma eliš* -kertomuksessa taistelumyytti liittyy kiinteästi luomiseen. Marduk-jumalan on voitettava Tiāmat, suolaisen alkuveden naispuolisen hirviö. Näin tapahtuu ja taistelun jälkeen Marduk halkaisee Tiāmatin ja luo hirviön toisesta puolesta taivaan ja toisesta maan. Taistelumyytti on nähtävillä selkeästi: jumalan on voitettava meri ennen hallitsijuuden vakiintumista ja taistelu ja sen vaiheet sekä lopputulos kuvataan konkreettisesti.

Vastaavanlaista konkreettista alkutaistelua, jossa Jumalan voitollaan ansaitsee hallintavaltansa, ei kuitenkaan suorasanaisesti kuvata Genesiksen luomiskertomuksessa, joskin Jumalan ja hirviön väliseen taisteluun kyllä viitataan.<sup>134</sup> Bill T. Arnold kuvaa luomiskertomuksen esittämää Jumalaa seuraavasti: ”Jumalasta ei [luomisessa] *tullut* hallitsija – hän ei koskaan ole ollut vähempää kuin hallitsija.”<sup>135</sup> Varsinkin aikaisemmassa tutkimuksessa on kuitenkin nähty viitteitä Jumalan ja hirviön kamppailusta, jossa Jumala nimenomaan ansaitsee voitollaan hallintavallan. Hermann Gunkel on esittänyt, että Genesiksen alussa on nähtävillä viitteitä samantyyppisestä myyttisestä alkutaistelusta kuin mikä tunnetaan babylonialaisesta luomiskertomuksesta.<sup>136</sup> Tätä näkemystä on kuitenkin haastettu: Genesiksen alussa Jumala luo kaaoksesta järjestyksen osoittamalla asioille ja olennoille tehtävän ja paikan maailmassa, mutta kaaoksen voittamista ei kuitenkaan mainita missään kohdin.<sup>137</sup> Sanaparin *tohu wābohu* (Gen. 1:2, ”autio ja tyhjä”) on kuitenkin varhaisemmassa tutkimuksessa esitetty viittaavaan maan päällä ennen luomistyötä vallitsevaan kaaokseen. Suorasanaisesti kaaosta ei kuitenkaan mainita, ja todennäköisemmin sanapari viittaa autiomaahan joka oli olemassa ennen varsinaisen luomistyön

---

<sup>134</sup> John Day kirjoittaa, että luomiskertomuksesta on haluttu riisua myyttisyyttä pois kuvaamalla Jumalan ottavan vedet hallintaansa ilman minkäänlaista taistelua tai muutakaan haastetta. Myöskään Leviatania ei mainita nimeltä, joskin Gen. 1:21 todennäköisesti viittaa myyttiseen alkumeren hirviöön: ”Niin Jumala loi suuret meripedot ja kaikki muut elävät olennot, joita meret vilisevät.” (Day 1985, 74.)

<sup>135</sup> Arnold 2009, 32.

<sup>136</sup> Gunkelin hypoteesin nykyluennasta esim. *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, 2013 (toim. Jo Ann Scurlock & Richard H. Beal) ja *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*, 2005 (kirj. David Toshio Tsumura).

<sup>137</sup> Jahven ja hirviön taistelua ennen luomistyön alkua on kritisoinut esimerkiksi Carola Kloos (Kloos 1986, 70–86).



alkua.<sup>138</sup> Huomionarvoista on, ettei yhdessäkään Vanhan testamentin kirjoista puhuta tyhjistä luomisesta.<sup>139</sup>

Mutta mikä rooli merellä on Genesiksen luomiskertomuksissa? תְּהוֹם (*tehôm*) tarkoittaa syvyyttä ja alkumerta, joka peittää maan ennen Jumalan luomistyön alkua. Sanan kieliasussa on samankaltaisuutta akkadin Tiāmatin (*tihāmat*) kanssa,<sup>140</sup> mutta toisin kuin Tiāmat, *tehôm* ei ole persoonallinen voima, vaan runollinen elementti, joka liittyy kiinteästi luomiseen: ”Maa oli autio ja tyhjä (*tohu wabohu*), pimeys peitti syvyydet (*tehôm*), ja Jumalan henki liikkui vetten yllä.” (Gen. 1:2) *Tehôm* ei esiinny määräisen artikkelin kanssa kuin kahdesti (Jes. 63:13 ja Ps. 106:9). Kuitenkaan yksistään määräisen artikkelin puuttuminen ei anna syytä olettaa, että *tehôm* olisi koettu persoonalliseksi olennoiksi – runomuotoisissa teksteissä määräinen artikkeli jää usein pois.<sup>141</sup> Kaiken kaikkiaan sanan esiintymiä on Vanhassa testamentissa 36 eikä sana aina ole yhdistettävissä luomiseen, vaan sitä käytetään kuvaamaan syvää vettä myös arkisimmissa yhteyksissä.<sup>142</sup> Kuitenkaan täysin yksiselitteistä persoonattomuus ei ole, esimerkiksi Hesekielin kirjassa *tehôm* kuvataan hyvin aktiivisena toimijana: ”Sinä päivänä, jona se puu suistuu tuonelaan, minä panen kaikki syvyyden vedet murehtimaan.” (Hes. 31:15) Nähtävillä on siis samanlaista personifikaatiota kuin usein *yām*-sanana yhteydessä. Kiinnostava huomio on, että *tehôm* ei milloinkaan esiinny yhdessä universumia kuvaavan maa, meri ja taivas -kolmikon kanssa, vaan näissä kohdin mereen viitataan järjestään sanalla *yām*.<sup>143</sup>

*Tehôm* viittaa toisinaan suureen tulvaan (Gen. 7:11) tai Exodus-traditioon (Ps. 106:9). Varsinkin Jesajan kirjan esittämä Jumala kertoo monissa kohdin

---

<sup>138</sup> Tsumura 2005, 196. *Tohu wābohu* -sanaparin yksityiskohtaisempi analyysi on Tsumuran teoksessa sivuilla 9–35. Mielestäni selkeä kiteytys sanaparin merkityksestä on Tsumuran muotoilema ”ei vielä”. Siihen tiivistyy ajatus maasta, joka on ennen luomistyön aloittamista olemassa, mutta se on muodossa ”ei vielä” – Jumalaa tarvitaan saattamaan maa asuttavaan muotoon.

<sup>139</sup> Brueggemann 2008, 159.

<sup>140</sup> Kuitenkin sana on luultavammin peräisin protoseemiläisestä merta tarkoittavasta sanasta *tiham*, eikä näin ollen suoraan viittaa Tiāmatiin. (Tsumura 2005, 196; perustelut akkadista lainautumisen ongelmallisuudesta: kts. s. 36–38.)

<sup>141</sup> Määräinen artikkeli puuttuu myös joistakin sellaisista kohdista, missä sen voisi olettaa olevan, esim. luomiseen viittaavassa kohdassa Gen. 14:19 taivaan ja maan edestä puuttuu määräinen artikkeli, vrt. myöskin luomiseen liittyvä Gen. 2:4. Näin ollen myöskään *Tehôm*-sanana edestä puuttuva määräinen artikkeli ei ole luettavissa merkiksi sanan personifikaatiosta. Huomionarvoista on myös, että Vanhan testamentin teksteissä sana esiintyy sekä feminiinisessä että maskuliinisessä muodossa. (Tsumura 2005, 48–49.)

<sup>142</sup> Wenham 1987, 16.

<sup>143</sup> Tsumura 2005, 50.

pystyvänsä kuivaamaan joet ja meret – asian toistuva maininta antaa ymmärtää halun muistaa Punaisellamerellä tapahtuneen ihmeen.<sup>144</sup> Näin ollen lienee perusteltua sanoa, että *tehôm* esiintyy Vanhassa testamentissa sekä alkumerenä, että myös laajempänä käsitteenä vedestä. Näen sen käytössä samankaltaisuuksia sanan *tannîn* kanssa: molemmilla on myyttinen lataus, mutta myös sijaa arkikielessä.

Vanhasta testamentista löytyvän taistelumyytin vertailu muiden Lähi-idän kulttuureiden tarinaperinteiden kanssa on mielenkiintoista, joskaan ei ongelmatonta. Vertailun kohteena on ollut varsinkin Ugaritin tarustosta löytyvä merenjumala Jammun ja säänjumala Baalin taistelu. Jammu häviää taistelun Baalia vastaan, mutta meri ei kuitenkaan kukistu lopullisesti, vaan jää pysyväksi osaksi maailmaa.<sup>145</sup> Baal taistelee myös merihirviötä vastaan, mutta säilyneet tekstikatkelmät ovat niin hajanaisia, että taistelun syytä tai tapahtumia ei pystytä hahmottamaan. Taisteluihin viitataan, mutta meille asti ei ole säilynyt kokonaisia kertomuksia.<sup>146</sup>

Baalin ja Jammun taistelun tunteminen antaa kuitenkin syvyyttä varsinkin Vanhan testamentin merikuvausten lukemiseen.<sup>147</sup> Ugaritin tekstilöytöjä säilytetään Pariisissa Louvren taidemuseossa, jossa kävin samoihin aikoihin kuin aloitin tutkielmaani. 3000 vuotta vanhat savitaulut tekevät vaikutuksen, mutta kaikkein eniten Ugarit-huoneessa minua puhutteli noin puolitoista metriä korkea Baalia esittävä steela. Nuijaa heiluttava Baal seisoo alustalla, jolle on kuvattu aaltoja ja vuoria. Steelassa tulee näkyväksi ajatusaaltojen päällä seisovasta Baalista meren voittajana – konkreettinen osoitus siitä, että jo yli tuhat vuotta ennen ajanlaskun alkua koettiin tarpeelliseksi yrittää ottaa meri haltuun kertomalla tarinoita merta hallitsevasta jumalasta. Meri on edustanut jotakin arvaamatonta ja pelottavaa, jotain, mitä ihminen ei voi hallita eikä ymmärtää. Kuvaavaa on, että satamakaupunki Ugaritin merenjumala Jammun ei koettu suojelevan merenkulkua, vaan meri samaistettiin pahaksi, joka

---

<sup>144</sup> Dekker 2017, 35–36.

<sup>145</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 80.

<sup>146</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 79, 85.

<sup>147</sup> Huomionarvoista on, että Ugarit oli satamakaupunki, mutta Vanhan testamentin tekstit ovat syntyneet sisämaassa. Mielenkiintoista onkin pohtia, miksi meri on Vanhassa testamentissa niin näkyvä elementti, vaikka se ei ollut osa päivittäistä elämää.

täytyi kukistaa tai ainakin ottaa haltuun.<sup>148</sup> Löytyykö kaikuja uhkaavan meren haltuunottamisesta myös psalmista 74? Sitä pohdin seuraavaksi.

## 5. Vastaamattomien kysymyksien psalmi 74

### ***Psalmin teologinen ja historiallinen konteksti***

Psalmi 74 alkaa vastaansanomattomalla kysymyksellä: ”Jumala, miksi olet hylännyt meidät ainiaaksi?” Yhtä lopullisia ja ahdistusta huokuvia kysymyksiä on psalmissa enemmänkin ja Robert Davidson nimittää tätä psalmia ”Vastaamattomien kysymyksien psalmiksi”.<sup>149</sup> Erhard S. Gerstenberger kiinnittää huomiota siihen, että vaikka tällaiset apua pyytävät kysymykset ovat tyypillisiä Jumalalle kohdistettuja valituksia (esim. Jer. 14:8), on merkillepantavaa, että tässä psalmissa lauseet aloitetaan kysymyssanalla ja Jumala mainitaan vasta sen jälkeen. Gerstenberger arvelee tällaisen ”etiketin” rikkomisen olevan merkki hädästä: psalmissa kuvataan tilannetta, jossa ollaan niin heikoilla, että muodollisuuksilla ei ole enää väliä.<sup>150</sup> Mutta millainen yhteisöä ja sen perusturvallisuutta koetteleva hätä on kyseessä? Mikä historiallinen tilanne on saanut ajattelemaan, että Jumala on hylännyt ihmiset ainiaaksi ja että (ensimmäistä jaetta mukailen) hänen ”vihansa hehkuu omaa laumaansa vastaan”? Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan seuraavaksi.

Psalmi 74 jakautuu sisällöllisesti kolmeen osaan. Se alkaa tuhon valituksella (1–11), jatkuu hymnimäisellä osiolla, jossa vakuutetaan Jumalan kuninkuutta (12–17) ja loppuu Jumalalle osoitettuun pyyntöön suojella kansaansa vastaisuudessa (18–23).<sup>151</sup> Kääntämäni tekstikatkkelma (jakeet 12–16) kuuluu siis hymnimäiseen osuuteen, jossa muun muassa Leviatanin tuhoamisen katsotaan olevan yksi Jumalan suurista ”pelastusteoista”. Toisin sanoen psalmissa muistutetaan Jumalaa hänen suurista teoistaan ja sitä kautta pyritään varmistamaan hänen siunauksensa myös vallitsevassa historiallisessa tilanteessa, jossa (jakeen 22b mukaan) ”mielettömät pilkkaavat sinua kaiket päivää”.

---

<sup>148</sup> Harviainen & Huhtala 2017, 80.

<sup>149</sup> Davidson 1998, 237.

<sup>150</sup> Gerstenberger 2001, 78.

<sup>151</sup> Zenger 2005, 241–242.

Mutta mitä vallitsevaa tilannetta psalmi mahdollisesti kuvaa? Temppeleli ja sen tuhoutuminen on psalmissa 74 keskeinen teema. Varsinkin jae 7 on suorasanainen: ”He [viholliset] sytyttivät sinun temppelisi tuleen, saastuttivat ja hävittivät maan tasalle sinun nimesi asunnon.” Totaalisen tuhon ja hävitetyn temppelin kuvaukset antavat syyn uskoa psalmin kertovan Jerusalemin tuhosta vuonna 586 eKr. Luontevinta olisikin ajoittaa psalmi joko tuhon silminnäkijöiden tai heidän jälkeläistensä eksiilissä syntyneeksi valitusvirreksi.<sup>152</sup>

On kuitenkin huomattava, että psalmissa 74 esiintyy muutakin kuin niin kutsuttua temppeliteologiaa, mikä synnyttää kuvan redaktiosta ja muuttuneesta historiallisesta ja teologisesta tilanteesta. Jakeet 19–21 ovat mahdollisesti myöhempiä lisäystä primääripsalmiin (jakeet 1–18 ja 22–23). Ensinnäkin jakeesta 19 puuttuu temppelinäkökulma ja jakeessa 20 tuodaan aika yllättäen esille Jumalan ja israelilaisten solmima liitto. Myös semanttisesti jakeet 18 ja 22–23 viittaavat psalmin aloittavaan valitushymniin (1–11), kun taas jakeet 19–21 näyttävät tässä suhteessa irralliselta kokonaisuudelta. Myöhemmästä redaktiosta saattaa kertoa myös jälkeempään lisätyltä vaikuttava tekstiä yhdistävä nimi-sanan vastakohtainen toisto jakeissa 18b ja 21b.<sup>153</sup>

Psalmi 74 on yksi Asafin nimiin merkityistä kahdestatoista psalmista.<sup>154</sup> Muita Asafin nimiin merkittyjä psalmeja tai virsiä ovat psalmit 50 ja 73–83. Asafin historiallisuudesta ei ole varmuutta, ja todennäköistä on, että psalmien otsikot ovat redaktorien lisäystä. Toki on mahdollista, että redaktorit ovat otsikoidessaan seuranneet aina antiikista asti periytyvää traditiota.<sup>155</sup> Kuitenkin on todennäköisempää, että psalmit on jaoteltu henkilöiden mukaan vasta paljon myöhemmin.<sup>156</sup> Asafin psalmien teologisina painotuksina on nähtävillä koko maailman näkeminen Jumalan kuningaskuntana sekä Jumalan kutsuminen nimellä *Elohim* (kaikkein korkein).<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Näin esim. Moore 2009, 209–210; Ross 2013, 573–574; Zenger 2005, 243; Batto 2013, 231. Batto pitää myös varhaista post-eksiiliä mahdollisena.

<sup>153</sup> Zenger 2005, 243. 18b: ”Tuo mieleton kansa on häpäissyt *nimeäsi*.” 21b: ”Kurja ja köyhä ylistäkööt sinun *nimeäsi*.”

<sup>154</sup> Tarkemmin Asafin psalmeista: Day 1990, 117–119. Toisessa aikakirjassa (5:12) Asaf esitetään temppelilaulajana.

<sup>155</sup> Ross 2011, 42–43.

<sup>156</sup> Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 3; Witte 2012, 532.

<sup>157</sup> Zenger 2005, 345; mahdollisia teologisia syitä Elohim-nimen painottamiselle: kts. s. 4–5.

Varsinkin aiemmassa tutkimuksessa psalmi on toisinaan ajoitettu hyvinkin myöhäiseksi, vasta makkabilaiskapinan (168/167 eKr.) kuvaukseksi syntyneeksi.<sup>158</sup> Qumranin tekstilöytöjen jälkeen on kuitenkin ongelmallista ajoittaa kaanoniin kuuluva psalmi niin myöhäiseksi. Qumranin psalmikääröjä ajoittamalla selvisi, että psalmit olivat pääpiirteissään olemassa jo 100-luvulla eKr., vaikkakaan niiden kirjallinen muoto ei ollut vielä täysin vakiintunut. Qumranin alueelta on löytynyt yhteensä 36 psalmikäsikirjoitusta, joista yksikään ei ole täysin identtinen masoreettisen tekstin kanssa.<sup>159</sup> Psalmien järjestys, jakeiden lukumäärä ja sanojen järjestys vaihtelevat eri käsikirjoituksissa, mutta psalmikääröjä ajoittamalla on päädytty teoriaan, että psalmit 1–89 (psalmikokoelmat I–III) vakiintuivat ensin ja kokoelmat IV–V ovat myöhäisempiä.<sup>160</sup> Tässä valossa on epätodennäköistä, että psalmi 74 olisi syntynyt vasta makkabilaiskapinan jälkeen.

Lisäksi on huomattava, että makkabilaiskapinan aikana temppeli häpäistiin, mutta sitä ei tuhottu kokonaan, kuten psalmissa kuvataan. Toisaalta on mahdollista, että psalmin tuhokuvausta ei ole tarkoitus lukea kirjaimellisesti.<sup>161</sup> Gerstenberger huomioi, että psalmissa Jumalan pyhästä paikasta puhutaan sekä yksikössä että monikossa, joten ei ole yksiselitteistä, kerrotaanko psalmissa Jerusalemin temppelin vai muiden Jumalalle osoitettujen palvontapaikkojen tuhosta.<sup>162</sup> Eksiiliin ajoitettuna ongelmia nousee myös jakeesta yhdeksän, jossa sanotaan, että ”meillä ei ole enää profeettoja”. Kuitenkaan täysin ilman profeettoja ei pakkosiirtolaisuudessa oltu, sillä esimerkiksi Hesekiel profetoi eksiilissä monen vuoden ajan.<sup>163</sup> Profeettojen puuttuminen sopisikin paremmin makkabilaiskapinaan.<sup>164</sup> Toki on mahdollista, että maininta profeettojen puuttumisesta on syntynyt tarpeesta mitätöidä tekstin

---

<sup>158</sup> Zenger 2005, 243.

<sup>159</sup> Psalmien kohdalla Septuaginta ja masoreettinen teksti edustavat samaa editiota, josta Qumranin käsikirjoitukset poikkeavat. On kuitenkin huomattava, että masoreettinen teksti, Septuaginta ja Qumranin käsikirjoitukset eivät kokonaisuuksina edusta eri editioita. jokainen kirja ja säilyneet käsikirjoitukset on tutkittava erikseen, esim. Jesajan kirjasta löytyneet käsikirjoitukset edustavat samaa editiota. (Sollamo 2009, 330–331.)

<sup>160</sup> Sollamo 2009, 329. Suomessa Qumranin tekstejä on Raija Sollamon lisäksi tutkinut erityisesti Mika S. Pajunen, kts. tämän työn kirjallisuusluettelo.

<sup>161</sup> Ross 2013, 574. Ross viittaa tässä psalmin mahdolliseen kulttikäyttöön uudenvuodenrituaalissa, mutta näkisin mahdollisena myös runon tyylilajina vaikuttavan siihen, ettei psalmia voi lukea täysin kirjaimellisesti. Toisaalta viittaus temppelin tuhoon on niin suorasanainen, että en lähtisi lukemaan sitä metaforana.

<sup>162</sup> Gerstenberger 2001, 78.

<sup>163</sup> Ross 2013, 574.

<sup>164</sup> Tate 1990, 247. Tate viittaa profeettojen puuttumiseen kohdissa 1. Makk. 4:46; 9:27; 14:41.

oman ajan profeettoja tekemällä heidän työnsä tyhjäksi, ikään kuin sanomalla, että nämä nykyajan profeetat eivät ole mitään verrattuna entisiin, *oikeisiin* profeettoihin.

Maininta puuttuvista profeetoista saattaa olla myös myöhempiä redaktiota, koska jae 9 on tässä psalmissa jakeen 2 lisäksi ainoa kohta, jossa käytetään kolmisäettä. On mahdollista, että maininta profeetoista (jae 9b) on lisätty psalmiin siinä vaiheessa, kun niin kutsutut Asafin psalmit koottiin.<sup>165</sup> Asafin psalmit 74–76 muodostavat kokonaisuuden, joka alkaa yhteisön valitusvirrellä, jatkuu profetialla taivaallisesta väliintulosta ja loppuu hymnimäiseen julistukseen Jumalasta, joka on tullut tai jonka toivotaan tulevan kansansa avuksi.<sup>166</sup>

Psalmi 74 tutkimuksessa on tuotu esille, että kyseessä voi olla vuoden vaihtumiseen liittyvä rituaalista puhdistautumista kuvaava kulttiteksti.<sup>167</sup> Enää tämä ei tutkijoiden keskuudessa kuitenkaan saa kannatusta.<sup>168</sup> Sen sijaan yhteisön valitusvirsi *Sitz im Leben* on todennäköisesti ollut paastonajan temppelipalveluksessa.<sup>169</sup> Vanhasta testamentista löytyy useita kuvauksia yhteisön yhteisestä valituksesta ja Jumalan avuksi huutamisesta (esim. Joos. 7:5–9, Tuom. 20:23, 26 ja 1. Sam. 7:6). Varsin tarkka kuvaus säkkikankaaseen pukeutumisesta, itkemisestä, paastoamisesta ja tuhkan sirottamisesta pään päälle löytyy Juuditin kirjasta (4:9–15). Temppelin tuhon vuoksi paastottiin viidentenä kuukautena ja juuri tällöin psalmia 74 todennäköisesti resitoitiin temppelipalveluksessa.<sup>170</sup>

Tarkkaa ajoitusta psalmille on kuitenkin mahdotonta esittää, mutta varsinkin lohduttomien raunioiden kuvaus (jae 3) antaa nähdäkseni hyvän syyn uskoa ainakin primääripsalmin (jakeet 1–18 ja 22–23) syntyneen välittömästi temppelin tuhon jälkeen tai myöhemmin eksiilissä. Psalmista huokuva uskon ja identiteetin kriisi tuntuu kumpuavan juuri temppelittömyydestä.<sup>171</sup> Erhard S. Gerstenberger perustelee ajoitusta myös psalmin lopussa olevilla epätoivoa

---

<sup>165</sup> Zenger 2005, 243.

<sup>166</sup> Zenger 2005, 250.

<sup>167</sup> Psalmien rituaalista käyttöä vuodenvaihtumisen juhlinnassa (=luomisen kultillinen uusintaminen) on tutkinut erityisesti Hermann Gunkelin oppilas Sigmund Mowinkel (1884–1965). Kts. Mowinkelin hypoteesi tiivistettynä ja asemoituna osaksi muotokriittisen metodin kehityshistoriaa: Sweeney 1999, 62.

<sup>168</sup> Tate 1990, 247; Davidson 1998, 237.

<sup>169</sup> Day 1990, 33.

<sup>170</sup> Day 1990, 33.

<sup>171</sup> Zenger 2005, 243.

henkivillä käskymuodoilla, joilla suorastaan käskytetään Jumalaa, esim. jae 22: ”Nouse, Jumala! Tämä on sinun asiasi, vie se voittoon!”<sup>172</sup> Myös hymnimäisen osuuden mytologinen kieli viittaa eksiiliin.<sup>173</sup> Psalmissa on myös hyvin todennäköisesti kaikuja polyteistisesta ajattelusta, esimerkiksi päivä ja yö (jae 16) sekä kesä ja talvi (jae 17) viittaavat mahdollisesti siihen, miten aikaisemmin uskottiin useiden eri jumalten toiminnan aiheuttavan maailmassa toistuvat syklit, jotka nyt nähdään kirkastavan ainoastaan Jahven kuninkuutta.<sup>174</sup>

Vastaamattomaksi kysymykseksi jää (kuten kaikkien psalmien kohdalla), miten psalmia käytettiin ja esitettiin temppelipalveluksessa. Psalmiin 74 alkutiedoissa tekstiä kuvataan sanalla *maskil*, mutta sanan tarkkaa merkitystä ei pystytä tavoittamaan.<sup>175</sup> Sana esiintyy Psalmeissa yhteensä kolmetoista kertaa, kaksitoista kertaa psalmien alkutiedoissa ja kertaalleen psalmin sisällä.<sup>176</sup> Jonkinlaisia suuntaviivoja psalmin esittämisestä voidaan hahmottaa Asafin kautta. Asafiin viitataan Ensimmäisessä Aikakirjassa (25:1–2), jossa kerrotaan hänen johtavan temppelipalveluksessa miesjoukkoa, joka pyhässä hurmoksessa ylistää Jumalaa säestäen lauluaan lyyralla, harpulla ja symbaaleilla. Vaikka tätä kuvausta ei voida automaattisesti soveltaa kaikkeen temppelipalvelukseen, antaa se kuitenkin kuvan siitä, millaista oli tavoiteltava jumalanpalvelus. Psalmien esittämistavan tutkimuksen kannalta mielenkiintoinen on myös Ensimmäisestä aikakirjasta löytyvä kuvaus liitonarkun edessä tapahtuvasta jumalanpalveluksesta (1. Aik. 16:4–5)<sup>177</sup>: ”Daavid määräsi muutamia leeviläisiä suorittamaan palvelusta Herran arkun edessä ja ylistäen laulamaan Herran, Israelin Jumalan, kiitosta. Heidän johtajanaan oli Asaf [– –] Asaf helisyyti symbaaleja.” Mahtoivatko symbaalit helistä myös psalmin 74 hymnimäistä

---

<sup>172</sup> Gerstenberger 2001, 79.

<sup>173</sup> Moore 2009, 209–210; apokalyptiikan ja myyttien sulautumisesta yhteen kriisitilanteissa, kts. Stolz 1995, 1400.

<sup>174</sup> Ross 2013, 588.

<sup>175</sup> Koehler & Baumgartner määrittelevät *maskil*in tekniseksi termiksi, joka saattaa tarkoittaa kulttilaulua, muistojaetta (memory passage) tai viislauslaulua. Allen P. Ross kääntää sanan mietiskeleväksi runoksi (Ross 2013, 569) ja Zenger viislauslauluksi (Zenger 2005, 244). Viislauslaulu, sujuvammin käännettynä opetuslaulu, olisi ainakin psalmin 74 kontekstissa osuva määritelmä, koska, kuten Zenger huomioi, psalmin tendenssinä saatta olla menneisyydestä oppiminen nykyisyyttä ja tulevaisuutta varten. Davidson kuitenkin huomioi, ettei opetuslaulun merkitys sovi yhteen kaikkien niiden psalmien kanssa, joiden alussa sana esiintyy. (Davidson 1998, 110.)

<sup>176</sup> Psalmi 32, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 74, 78, 88, 89 ja 142.

<sup>177</sup> Luvussa 15 kuvataan, miten liitonarkku tuodaan riemusaattueessa Jerusalemiin torvien soidessa, pronssisymbaalien helistessä, lyyran säestäessä laulua korkeassa ja harpun matalassa äänialassa. Kun liitonarkku on kannettu paikoilleen, laulavat leeviläiset kiitosvirren (luku 16). Mielestäni näissä luvuissa tulee hyvin näkyväksi se, miten tärkeässä roolissa musiikki ja laulu uskonelämän hoitamisessa olivat.

osuutta esitettäessä? Mitään varmaa on mahdotonta sanoa, mutta psalmien, varsinkin valitusvirsien, esittämisestä voidaan kuitenkin hahmotella jonkilaisia suuntaviivoja Ugaritista löydetyn Nikkalin hymnin nuottikirjoituksen pohjalta. Kuten olen tuonut esiin, Ugaritin kulttuuri on muinaisisraelilaista varhaisempaa, mutta ehkä jonkinlaisia kaikuja Ugaritin musiikkiperinteestä välittyi myös Vanhan testamentin maailmaan.<sup>178</sup>

Tutkielmani kysymyksenasettelun kannalta tärkein kysymys on, miksi Leviatan mainitaan psalmissa 74. Pitkään psalmin esittämät ”Jumalan pelastusteot” luettiin kuvauksiksi luomiskaaoksesta ja israelilaisten pakenemisesta Egyptistä, mutta viimeaikaiseen tutkimukseen on tuotu myös uusia näkökulmia. Esimerkiksi David Toshio Tsumura esittää, että psalmissa 74 on nähtävillä vertauskuvallinen kuvaus siitä, miten Jumala tuhoaa kansansa viholliset kautta historian.<sup>179</sup> Tsumura esittää, että tässä psalmissa Leviatan on samaistettu israelilaisten viholliseksi yleisellä tasolla: merihirviöiden päiden murskaaminen tarkoittaa kaikkien vihollisten täydellistä murskaamista.<sup>180</sup> Yksinkertaistaen voisi sanoa, että merihirviöt näyttävät tässä toimivan paralleelisesti psalmin alussa (jakeet 1–11) esiteltävien poliittisten vihollisten kanssa – viholliset ovat tuhonneet temppelin, joten Jumalaa pyydetään tuhoamaan heidät samalla tavoin kuin hän muinoin tuhosi merihirviöt. Molemmissa tilanteissa kyseessä on siis kaaos, jonka selvittämiseen uskotaan ainoastaan Jumalan pystyvän.<sup>181</sup>

Leviatanin mainitsemiseen ja säilyttämiseen oli kuitenkin varmasti muitakin syitä kuin sen samaistaminen myyttisiin tai poliittisiin vihollisiin. Mutta mitä nämä syyt olivat? Sitä pohdin seuraavaksi muotokriittisessä analyysissä, jonka olen tehnyt oman psalmikäännökseni pohjalta.

---

<sup>178</sup> Nikkalin hymni on kuunneltavissa esimerkiksi täältä:

[https://www.youtube.com/watch?v=NeP\\_AS0DqaU&list=RDNeP\\_AS0DqaU&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=NeP_AS0DqaU&list=RDNeP_AS0DqaU&start_radio=1)

<sup>179</sup> Tsumura 2015, 548.

<sup>180</sup> Tsumura 2015, 552–553.

<sup>181</sup> Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 322–323.



## **Ps. 74: 12–16, oma käännökseni**

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

- וַאלֹהִים מֶלֶכִּי מִקֶּדֶם פִּעַל יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:  
13. אַתָּה פִּנְרַרְתָּ בְּעֶזְרְךָ יָם שִׁבְרַתָּ רֹאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמַּיִם  
14. אַתָּה רִצְצָתָ רֹאשֵׁי לִוְיָתָן תִּתְּנֶנּוּ מֵאֵל לָעַם לְצִיִּים  
15. אַתָּה בִּקְעָתָ מַעֲיָן וַגַּחַל אַתָּה הוֹבִשְׁתָּ נְהָרוֹת אֵיתָן  
16. לָךְ יוֹם אֶף־לָךְ לַיְלָה אַתָּה הִכִּינוֹתָ מְאֹר וְשָׁמֶשׁ

Oma käännökseni:

12. Jumala on ollut kuninkaani muinaisuudesta lähtien,  
hän tekee pelastustekoja maan päällä.
13. Sinä kuohutit voimallasi meren,  
murskasit merihirviöiden päät veden päällä.
14. Sinä löit Leviatanin päät palasiksi,  
annoit sen ruoaksi toisille pedoille.
15. Sinä jaoit lähteen ja joen,  
sinä kuivasit vahvat virrat.
16. Sinun on päivä, sinun on myös yö,  
sinä olet asettanut kuun ja auringon paikoilleen.

### *Yleisiä huomioita käännöksestä*

Käyn seuraavaksi läpi käännöstyön aikana syntyneet huomioni yleisellä tasolla.

Yksityiskohtiin syvennyn muotokriittisen analyysin puitteissa.

Kääntäessä ei ilmennyt kovin suuria tekstikriittisiä ongelmia, ainoastaan jakeessa 14 on epäselvyyttä kahden viimeisen sanan osalta, palaan siihen tarkemmin syntaktisessa analyysissä. Kääntämisen kannalta haastava sana löytyy myös jakeesta 13. Olen päätenyt kääntämään verbin פִּנְרָךְ (juuri פָּרַר) muotoon ”kuohutit”, mutta syntaktisessa analyysissä tuon esille myös erilaisia käännösvaihtoehtoja.

Pidin tekstin runomuotoisuuden mielessäni käännöstä laatiessani.

Esimerkiksi jakeessa 16 olen kääntänyt sanat מְאֹר וְשֶׁמֶשׁ kuuksi ja auringoksi.

Kuu ei ole täysin yksiselitteinen suomennos, pikemminkin מְאֹר tarkoittaa mitä tahansa valonlähdetä. Kuitenkin voidaan olettaa, että sana tarkoittaa tässä juurikin kuuta, auringon vastinparia, koska edellisessä puoliskeessä puhutaan päivästä ja yöstä. On siis varsin mahdollista, että ne heprealaiselle runoudelle tyypillisesti toistetaan toisin sanoin peilikuvana jälkimmäisessä puolijakeessa. Lisäksi jo Septuagintassa puhutaan tässä kohdin kuusta ja auringosta.

Käännöstyö herätti enemmän kysymyksiä kuin antoi vastauksia. Miksi merihirviöt mainitaan tässä psalmissa? Mitä niiden päillä tarkoitetaan? Miksi merihirviöstä puhutaan monikossa? Onko tekstissä jäänteitä polyteismista, koska siinä mainitaan useita aikaisemmin jumalten personifikaatioiksi miellettyjä luonnonilmiöitä (meri, aurinko, kuu)? Näihin kysymyksiin pyrin löytämään vastauksia analysoimalla jakeet muotokriittisen metodin avulla.

## ***Muotokriittinen analyysi***

### *Syntaktinen analyysi*

Käsittämäni tekstikatkelman jakeet ovat verbaalilauseita, lukuun ottamatta jakeen 12 ensimmäistä puolisäettä, joka on nominaalilause. Tällainen rakenne ei ole heprealaiselle runoudelle kovin tyypillinen; yleensä jakeen lauseet ovat keskenään samassa muodossa tai sitten nominaalilause seuraa verbaalilauseetta. On siis mahdollista, että tälle jakeelle on jossakin tekstin toimitusvaiheessa tapahtunut jotakin. Siihen saattaa viitata myös se, että tässä jakeessa Jumalasta puhutaan yksikön kolmannessa persoonassa, kun taas lopuissa käsittelemissäni

jakeissa häneen viitataan yksikön toisella persoonalla. On myös yllättävää, että jakeessa 12 käytetään yksikön ensimmäisen persoonan suffiksia; ”kuninkaani” (LXX: ”kuninkaamme”). Toisaalta on mahdollista, että tekstikatkelman aloittava nominaalilause on otsikonomainen, ikään kuin merkki siitä, että nyt siirrytään uuteen asiaan. Hepreassa nominaalilauseita käytetään usein juuri kertomusten aloituksissa,<sup>182</sup> ja jakeessa 12 alkaa psalmin hymnimäinen osuus, joka poikkeaa tyyliltään täysin psalmin aloittavasta tuhovalituksesta. Pieter van der Lugt esittääkin, että jae 12 toimii ikään kuin esittelynä, alkuna hymnimäiselle osuudelle, jossa käydään läpi Jumalan saavutuksia.<sup>183</sup> Robert Davidson menee vähän pidemmälle ja ehdottaa, että jakeesta 13 alkava osuus on mahdollisesti ollut kollektiivinen ja tunnettu yhteisön uskoa ilmaiseva hymni, johon jae 12 johdattaa. Davidson perustelee huomionsa ennen muuta hymniosuuden tarkasti strukturoidulla rakenteella.<sup>184</sup>

Psalmi 74 kuuluu niin kutsuttuun Elohisti-Psalttariin (*Elohist Psalter*; psalmi 42–83).<sup>185</sup> Käsittelemässäni tekstikatkelmassa Jumalaa puhutellaan yleisnimellä Elohim. Koko psalmissa kyseistä sanaa käytetään neljä kertaa ja kertaalleen Jumalaa puhutellaan nimellä Jahve, jakeessa 18. Jahve-sanan vaikutus on herättelevä ja voimakas, kun se esiintyy ainoastaan kertaalleen koko psalmissa. Pieter van der Lugt huomioi, että Jahve on kyseisen jakeen keskus: sen molemmilla puolilla on neljä sanaa.<sup>186</sup> Huomionarvoista on, että samanlainen rakenne löytyy myös edeltävästä psalmista 73, joka myös on yksi Asafin psalmeista. Siinäkin Jahve mainitaan ainoastaan kerran, jakeessa 28.<sup>187</sup>

Heprean verbejä tarkasteltaessa huomio kiinnittyy kahteen geminaattaverbiin: jakeessa 13 on verbijuuri פָּרַר ja jakeessa 14 רָצַץ. Geminaattaverbeillä tarkoitetaan heikkoja verbejä, joiden juurikonsonanteista kaksi jälkimmäistä radikaalia ovat samat.<sup>188</sup> Geminaattaverbit ovat hepreassa melko harvinaisia ja on mielenkiintoista, että näin lyhyessä tekstikatkelmassa niitä on kaksi kappaletta.

<sup>182</sup> Riekkinen & Veijola 1986, 167.

<sup>183</sup> Van der Lugt 2010, 316.

<sup>184</sup> Davidson 1998, 239.

<sup>185</sup> Näissä psalmeissa Jumalaa puhutellaan nimellä Elohim huomattavasti useammin kuin nimellä Jahve. Muissa psalmeissa jakauma on toisinpäin. Tästä voidaan päätellä, ettei Psalttaria ole koottu kerralla, vaan toimitustyö on ollut pitkä prosessi. (Day 1990, 113–114.)

<sup>186</sup> Van der Lugt 2010, 313.

<sup>187</sup> Van der Lugt 2010, 318.

<sup>188</sup> Aspinen 2001, 456.

פָּרַר, joka on yleensä käännetty jakamiseksi tai halkaisemiseksi, on herättänyt paljon keskustelua tutkijoiden keskuudessa. Halkaiseminen voi viitata niin Mooseksen jakamaan mereen kuin myös taistelumyytin babylonialaisesta versiosta tuttuun ajatukseen hirviön halkaisemisesta ennen maailman luomista.<sup>189</sup> Tutkimuksessa on usein päädytty yhdistämään viittaukset sekä Genesiksen esittämään luomiskertomukseen että israelilaisten pakoon Egyptistä; psalmin 74 hymnimäisen osuuden on katsottu kertovan luomiskaaoksesta ja viittaavan Exodus-kertomukseen.<sup>190</sup> Tällöin verbi פָּרַרְתָּ on useimmiten käännetty sanalla ”jaoit”.<sup>191</sup> David Toshio Tsumura kuitenkin nostaa esille, että verbin kääntämiselle jakamiseksi ei ole tarpeeksi etymologista evidenssiä.<sup>192</sup>

פָּרַר esiintyy Vanhassa testamentissa neljästi, mutta vain tässä se on polel-muodossa ja yhdessä meri-sanankanssa.<sup>193</sup> Septuagintassa kyseinen verbi käännetään tässä kohdin sanalla ”voimistit” (σὺ ἐκπαταίωσας). Itse olen päättänyt kääntämään verbin kuohuttamiseksi. Jakaminen ja halkaiseminen antaisivat mielestäni tekstille liian vahvan lukuohjeen – jakaminen yhdistyisi nähdäkseni turhan voimakkaasti Exodukseen ja halkaiseminen Marduken ja Tiämatin väliseen kamppailuun. Viitteitä babylonialaiseen kertomukseen hirviön halkaisemisesta en näe,<sup>194</sup> mutta Exodukseen psalmissa mitä todennäköisemmin viitataan – jakeessa 15 on verbijuuri בָּקַע (jakaa kahtia, halkaista; KR92: puhkaista), joka esiintyy myös kohdassa Exod. 14:16. Kuitenkaan en näe Egyptistä pakenemisen muistelemisen muodostavan käsittelemäni tekstikatkelman ydintä, vaan näen painotuksen olevan pikemminkin Jumalan luomistyössä.<sup>195</sup>

<sup>189</sup> Tsumura 2015, 548.

<sup>190</sup> Näin esim. Ross 2013, 586; Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 322.

<sup>191</sup> Näin esim. Ross 2013, 572; Zenger 2005, 240; Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 320.

<sup>192</sup> Tsumura 2015, 548–549.

<sup>193</sup> Lisowsky 1958, 1191. Muut esiintymät: Jes. 24:19 (”Maa aaltoaa ja *huojuu*, maa aaltoaa ja *sortuu*”) sekä Job 16:12 (”Hän tarttui minua niskasta, *ravisteli* minua”).

<sup>194</sup> Carola Kloos huomioi, ettei missään Vanhan testamentin tekstissä mainita hirviön kahtia halkaisemista. Psalmin 74 eri käännöksiä vertailemalla Kloos päätyy toteamaan, että פָּרַר viittaa tuhoon, joka aiheutuu palasiksi rikkomisesta. (Kloos 1986, 80–81.)

<sup>195</sup> Näin myös esim. Brueggemann & Bellinger Jr. 2014, 322. Myös Tate torjuu liian suoraviivaisen yhdistämisen Exodus-kertomukseen ja kääntää verbin פָּרַר muotoon ”You put down”. Tämä on kuitenkin mielestäni hivenen ongelmallinen käännös, varsinkin jos huomioi Septuagintan käännöksen, joka on merkitykseltään täysin päinvastainen. (Tate 1990, 239–255.)

Suurimmat haasteet käännöstyössä liittyvät jakeen 14 loppuun. Keille Leviatanin ruho annetaan? Kahden לִּפְנֵי-prepositiolla<sup>196</sup> varustetun nominin sanatarkka kääntäminen on mahdotonta. Biblia Hebraica Stuttgartensian apparaatissa esitetetään vaihtoehtoiseksi lukutavaksi ”merten haille”<sup>197</sup>. Tähän vaihtoehtoon ei tutkimuksessa kuitenkaan ole juurikaan päädytty, esimerkiksi Allen P. Ross on sitä mieltä, että muutokset konsonanteissa ovat liian suuria.<sup>198</sup>

Ensimmäinen ongelmallisista sanoista לְעָם kääntyisi luontevimmin sanalla ”kansalle”, joka kuitenkin olisi kontekstin huomioiden hyvin runsaasti kysymyksiä herättävä käännös. Mille kansalle Leviatanin ruho annetaan? Tate päätyy käännökseen ”autiomaan olennoille”,<sup>199</sup> mutta jälkimmäisen sanan לְעָם kääntäminen autiomaaksi ei ole yksiselitteistä, vaikka sana voikin viitata kuivuuteen (צָרָה). Septuagintassa kohta käännetään yllättäen ”etiopialaisille”, joka mahdollisesti on juonnettu autiomaan kansasta.<sup>200</sup> Myös Vulgatassa seurataan tätä käännöstä. Erich Zenger kääntää kohdan ”autiomaan olentojen laumalle”.<sup>201</sup> Hän esittää, että erämaan olentojen lauma olisi perusteltu käännös siinä mielessä, että merihirviön yhdistäminen maahirviöön<sup>202</sup> sopisi hyvin kaaoksesta kertovaan tekstiin, sillä sekä kuiva autioma että tulvivat vedet ovat molemmat kaaoskuvauksia, jotka on ehkä tässä kohdin haluttu näyttää saman asian, kaaoksen, vastakkaisina puolina.<sup>203</sup> John Eaton puolestaan ehdottaa, että autioma on mainittu siksi, että sillä on mahdollisesti haluttu viitata Jumalan kykyyn hallita merta – niin halutessaan hän voi myös kuivattaa sen. Eaton viittaa kommentillaan Jesajan kirjan kohtaan 50:2: ”Minun käskyni kuivaa meren ja muuttaa joet autiomaaksi.”<sup>204</sup> Tällainen ajattelu tuntuu varsin mahdolliselta, varsinkin, kun seuraavassa jakeessa kerrotaan, miten Jumala on kuivannut virrat. Myös Mitchell

<sup>196</sup> Tavallisin merkitys ”johonkin” tai ”-lle”. (Aspinen 2011, 273.)

<sup>197</sup> לְעָם

<sup>198</sup> Ross 2013, 572. On myös epäselvää, onko sana עַמִּים tunnettu hain tai ylipäänsä minkään kalan merkityksessä yhdessäkään seemiläisessä kielessä. (Barr 1987, 236.)

<sup>199</sup> Tate 1990, 243.

<sup>200</sup> Ross 2013, 572.

<sup>201</sup> Zenger 2005, 241.

<sup>202</sup> Vanha testamentti esittää maahirviöksi Behemotin (Job 40:15–24). Jobin kirjassa Behemot esitellään yhdessä Leviatanin kanssa. Tämä on ainoa kohta, jossa Behemot mainitaan Vanhassa testamentissa. Tarkemmin Behemotista: Batto 1999, 165–169.

<sup>203</sup> Zenger 2005, 241. Zenger viittaa tässä kohdin myös Genesiksen alkuun ja vesien mainintaan yhdessä sanojen *tohu* (autioma, muodottomuus) ja *bohu* (tyhjyys) kanssa.

<sup>204</sup> Eaton 2003, 270–271.

Dahood kääntää kohdan ”autiomaan heimoiksi” ja perustelee sen sillä ajatuksella, että Jumala tuhoaa meren niin tyystin, että se muuttuu autiomaaksi.<sup>205</sup>

Olen päätenyt käännökseeni (”toisille pedoille”) lähinnä psalmin kontekstin pohjalta. Luomiskaaoksessa tuskin on mahdollista antaa Leviatanin ruhoa ruoaksi autiomaan asukkaille, vaikka se heprean tasolla olisikin mahdollinen, joskaan ei ongelmaton käännösvaihtoehto. Autiomaalle ei nähdäkseni löydy tarpeeksi hyviä perusteita, olkoonkin, että heprealaisessa runoudessa usein käytetyn peilikuvallisuuden puolesta autiomaan ja meri olisivat tyylipuhdas kiastinen pari.

Mutta päätyi Leviatanin ruho ruoaksi keille tahansa, jää kaksinkertainen *ḥ*-prepositio ratkaisemattomaksi ongelmaksi, ja ainoa selvä asia jakeen 14 lopussa on, että varhaisessa vaiheessa tekstille on todennäköisesti tapahtunut jotakin, mitä on mahdotonta jäljittää eikä kahden viimeisen sanan välistä suhdetta tai niiden alkuperäistä merkitystä pystytä tavoittamaan.<sup>206</sup>

### *Stilistinen analyysi*

Konsonanttien osalta paralleelisten puolisäkeiden kesken ei ole suurta vaihtelevuutta. Täysin identtistä määrää konsonantteja ei yhdessäkään jakeessa ole, mutta erot pysyvät kahdessa–neljässä konsonantissa. Ainoastaan jakeessa 13 on suurempi ero: ensimmäisessä puolisäkeessä on 14 konsonanttia ja jälkimmäisessä jopa 20.

Jakeessa 16 on nähtävillä sekä antiteettista parallelismia että kiasmia: ensimmäisessä puolisäkeessä puhutaan päivästä ja yöstä, jälkimmäisessä puolisäkeessä peilikuvallisesti kuusta ja auringosta. Jae palauttaa kerronnan Jumalan menneiden onnistumisien muistelemisesta nykyhetkeen ja korostaa, että Jumala vaikuttaa myös nykyään, joka päivässä ja yössä. Merimit<sup>207</sup> päivä ja yö sekä kuu ja aurinko ovat aiemmin psalmissa mainitun veden lisäksi yhteiskunnan menestymisen kannalta keskeisiä asioita, ikään kuin psalmissa haluttaisiin korostaa Jumalan luoneen ja antaneen ihmisille lahjaksi kaiken tärkeän tässä maailmassa: meren kaupankäyntiin, veden juotavaksi, päivän

---

<sup>205</sup> Dahood 1968, 206.

<sup>206</sup> Hyvä esimerkki tämän jakeen laajasti varioivista käännöksistä on vuoden 1776 suomennos, josta välittyy varsin suomalainen mielenmaisema: ”Sinä murensit valaskalain päät, ja annat ne kansalle ruaksi metsän korvessa.”

<sup>207</sup> Merismi tarkoittaa kokonaisuuden ilmaisemista mainitsemalla sen tyypillisiä osia. (Riekkinen & Veijola 1986, 158.)

työntekoon, yön kuineen lepoon ja auringon kasvattamaan satoa, unohtamatta Jumalan tarjoamaa suojaa hirviöiltä.

Käsittelemässäni tekstikatkelmassa jokainen lause jaetta 12 lukuun ottamatta alkaa sanalla ”sinä” (jakeessa 16 ”sinun”). On mahdollista, että näin suoralla puhuttelulla on pyritty alleviivaamaan Jumalan yksinvaltiutta; sitä, että Jumala yksin on luonut kaiken ja myös yksin hallitsee luomakuntaansa. Toisto toimii myös tyylikeinona – ja aina lauseen alussa esiintyessään varsin painokkaana sellaisena. Lisäksi syntyy kuva rukouksenomaisuudesta, Jumalan ja ihmisen suorasta puheyhteydestä. John Eaton huomioi, että jakeissa 13–17 puhutellaan Jumalaa yksikön toisella persoonapronominilla yhteensä seitsemän kertaa, siis yhtä monesti kuin mitä Leviatanilla on kanaanilaisen uskomuksen mukaan päitä.<sup>208</sup> Jo ennen Eatonia Mitchell Dahood on päätenyt ehdottamaan, että yksi sinä-puhuttelu ikään kuin vastaa aina yhtä hirviön päätä ja että psalmissa on haluttu korostaa, että Jumala pystyy murskaamaan Leviatanin jokaisen pään. Tulkinta on mielestäni melkoisen villi, eikä Dahood perustele sitä muuten kuin toteamalla, että kirjoittaja tunsikin tarinat Leviatanin päiden lukumäärästä ja käyttää tätä tietoa tehokeinona.<sup>209</sup> Oli sinä-sanojen määrä tarkkaan harkittu tai ei, niiden toistaminen joka tapauksessa toimii hyvänä tekstin koheesiota ylläpitävänä tyylikeinona.

### *Foneettinen analyysi*

Nostan seuraavaksi esiin muutaman mielenkiintoisen foneettisen huomion, jotka saattavat tuoda lisävaloa kysymykseen Leviatanin käyttötarkoituksesta tässä psalmissa. Kuten *Heprealainen runous* -luvussa toin esille, mitään varmaa heprean alkuperäisestä resitaatiosta on mahdotonta sanoa. Näin ollen äänneanalyysi jää melkoisen hypoteettiseksi, mikä varsinkin Psalmien kontekstissa on todella sääli. Koska psalmirunous syntyi alun perin esitettäväksi, oli äänneillä varmasti suuri merkitys ilmaisun kannalta.

Jakeen 13B תַּנִּינִים (*tannînim*, merihirviöt) sekä 14B תִּתְנַנּוּ (*tittennu*, sinä annoit) kuulostavat äänneasultaan hyvin samankaltaisilta. Kyseessä on paronomasia, sanojen äänteellinen samankaltaisuus. Tätä tyylikeinoja esiintyy

---

<sup>208</sup> Eaton 2003, 271.

<sup>209</sup> Dahood 1968, 205.

Vanhan testamentin teksteissä runsaasti.<sup>210</sup> Merihirviöiden monikollisuus ei kuitenkaan selity sanojen soinnillisella yhteensopivuudella, sillä yksikkömuoto *tannîn* sopisi äänneasultaan mahdollisesti vielä paremmin yhteen verbin kanssa. Mutta ehkä tässä onkin haettu paralleelisuutta ennen muuta tavujen tai konsonanttien määrän suhteen? On myös mahdollista, että Leviatanin ei ajateltu olevan ainoa merihirviö ja monikkomuoto selittyikin fonetiikan sijaan sisällön kautta. Mitään varmaa asiasta on kuitenkin mahdotonta sanoa. Näin ollen tässä kohdin tulee hyvin näkyväksi tekstin runomuotoisuuden asettamat haasteet tutkimukselle: ei ole varmuutta siitä, miten paljon tekstin tyyli on vaikuttanut sanavalintoihin ja sanamuotoihin – ovatko esimerkiksi tässä tapauksessa ratkaisut syntyneet pyrkimyksestä keskenään samanrytmisin sanoihin vai halusta tuoda esiin merihirviöiden moninaisuutta? Vai kenties molemmista?

Jakeesta 13 löytyy myös toinen tutkielmani kannalta mielenkiintoinen foneettinen yksityiskohta, johon myöskin pätee runouden tutkimukselle asettama haaste. Verbimuoto *sibbarta* (murskasit, juuri שבר) on onomapoeettinen eli se kuulostaa äänteellisesti samalta kuin toiminta, jota se kuvaa. Näin ollen on mielenkiintoista miettiä, murskataanko merihirviöiden päät ainoastaan siksi, että verbi itsessään kuulostaa mahtipontiselta ja luo kuulijalle kuuloaistimukseen perustuvan mielikuvan toiminnasta. Vai onko merihirviöiden päiden murskaamisella pidempi narratiivinen historia? Ainakaan Vanhan testamentin teksteissä ei Leviatanin päiden murskaamisesta kerrota missään muussa kuin tässä kohdassa. Kuitenkaan vihollisten päiden murskaaminen ei ole Vanhan testamentin kontekstissa vierasta kuvastoa – siitä lisää seuraavaksi.

### *Semanttinen analyysi*

Käsittämäni tekstikatkelman yksi suurimmista kysymyksistä koskee merihirviöiden päitä – mitä niillä on tarkoitettu? Päät mainitaan peilikuvallisesti jakeissa 13B (”merihirviöiden päät”) ja 14A (”Leviatanin päät”). Monipäiset hirviöt ovat monista kulttuureista tuttuja kuva-aiheita, mutta myös kirjallisessa tarinaperinteessä tunnetaan useita monipäisiä hirviöitä. Esimerkiksi babylonialaisessa Enūma eliksessä alkumeren hirviö Tiāmat synnyttää itselleen

---

<sup>210</sup> Riekkinen ja Veijola 1986, 160.



apureiksi seitsenpäisiä käärmeitä.<sup>211</sup> Myös Ugaritin Baal-syklissä jumalatar Anat kertoo voittaneensa merihirviön, jolla on seitsemän päätä.<sup>212</sup>

Kuitenkin pidän todennäköisenä, että merihirviöiden päät mainitaan psalmissa 74 myös muista syistä kuin vain siksi, että ne olivat tunnettua kuvastoa. Heprealaisessa ajattelussa pää ilmaisee myös hierarkkisia suhteita, joku on jonkun pää eli johtaja.<sup>213</sup> Näin ollen on mahdollista, että tässä psalmissa murskataan ”pahan johtajat”. Allen P. Ross lukee meren jakamisen viittaukseksi Exodukseen ja päätyy siinä valossa esittämään, että Leviatanin päillä tarkoitetaan Egyptin johtajia. Hän kuitenkin myös huomioi polyteistiseen kulttiin kuuluneen vuosittaisen uudelleen luomisen rituaalin, jossa kaaoksen ja kuoleman voimat voitetaan. Ja koska Leviatan oli kanaanilaisessa perinteessä juuri kaaoksen ja kuoleman seitsenpäinen hirviö, Ross esittää, että sen päiden murskaamisella haluttiin mahdollisesti korostaa Jumalan lyövän hajalle menneet uskomukset.<sup>214</sup>

Lähi-idän tarinaperinteessä vihollisten päiden murskaaminen on varsin tunnettu narratiivi: mainintoja vihollisten päiden murskaamisesta on säilynyt niin Ugaritin teksteissä kuin myös sumerilaisissa inskriptioissa.<sup>215</sup> Asia ei ole vieras myöskään Vanhan testamentin kontekstissa. Psalmissa 68:22 kerrotaan päät murskaavasta Jumalasta suorasanaisesti: ”Jumala murskaa vihollisiltan pään, karvaisen pään niiltä, jotka rikoksissa vaeltavat.” Genesiksen syntiinlankeemuskertomuksessa puolestaan kerrotaan käärmeen pään murskaamisesta: ”Ihminen on iskevä sinun pääsi murskaksi, ja sinä olet iskevä häntä kantapäähän.” (Gen. 2:15) Tässä kohdin alkukielessä on kuitenkin tavallista käärmettä tarkoittava *nāḥāš*, ei myyttisesti latautunut *tannîn*.

Myös ikonografiassa päiden murskaaminen on tunnettu aihe, esimerkiksi assyrialaisista ja egyptiläisistä reliefeistä löytyy kuvastoa, jossa vihollisten päät murskataan nuijilla.<sup>216</sup> Huomionarvoista on (varsinkin taistelumyytin kaikujen kannalta), että pronssikauden Syyrian myrskynjumala kuvataan usein aseinaan

---

<sup>211</sup> “Äiti Ḫubur [Tiāmat], hän joka luo kaiken, loi aseita, jotka eivät tunne vertaisiaan ja synnytti hirviömäisiä seitsenpäisiä käärmeitä.” Enūma eliš, I:130, suomennos Aleksi Sahala.

<sup>212</sup> KTU 1.3 III 38–42.

<sup>213</sup> HALOT 1996, 1166. Pää merkityksessä johtaja esim. Job 29:25: ”Minä valitsin heille tien, olin heidän johtajansa.”

<sup>214</sup> Ross 2013, 587.

<sup>215</sup> Tsumura 2015, 552.

<sup>216</sup> Tsumura 2015, 551.

keihäs ja nuija.<sup>217</sup> Vaikka nuijaa ei käsittelemässäni tekstikatkelmassa mainita (eikä sitä liitetä Jumalaan missään muuallakaan Vanhassa testamentissa), antaa päiden murskaaminen kuitenkin mahdollisuuden tulkita Jumalan aseeksi juurikin nuijan.

Merihirviöiden päät on luettu myös aaltoilevan meren metaforaksi.<sup>218</sup> Tällainen mielikuva syntyy ennen muuta myrskyävästä merestä, jossa aallot laskevat ja nousevat kuin pitkäkaulaisten merihirviön päät. Päiden tulkitseminen näin metaforallisesti on herättänyt tutkimuksessa perustellun kysymyksen siitä, miksi Jumala ensin kuohuttaa meren jakeessa 13A, jos hän kuitenkin heti seuraavassa puolisäkeessä tynnyttää sen (murskaa merihirviöiden päät eli rauhoittaa aaltoilevan meren).<sup>219</sup> Itse en näe tässä ristiriitaa, mielestäni jae 13 pyrkii osoittamaan Jumalan suvereeniutta (kuten nähdäkseni koko käsittelemäni tekstikatkelma): Jumala pystyy nostamaan myrskyn, mutta myös tynnyttämään sen.<sup>220</sup> Merihirviöiden päiden lukeminen aalloiksi mielestäni myös tukee verbijuuren פָּרַר kääntämistä kuohuttamiseksi jakamisen tai halkaisemisen sijaan. Aaltojen mieltämisestä merihirviöiden päiksi ja Jumalan hallintavallasta myrskyn yli kertoo nähdäkseni myös Ps. 89:10–11: ”Sinä hallitset meren pauhun, tynnyttät aaltojen tyrskyn. Sinä iskit hengiltä Rahabin, syvyyksien pedon, löit väkevällä kädelläsi viholliset hajalle.”<sup>221</sup>

Kuitenkaan en näe, että merihirviöt ovat psalmissa 74 ainoastaan metaforallisuutensa takia – myrskyävän aallokon samaistaminen monipäiseen hirviöön on kaunis kielikuva, mutta se yksistään tuskin on ollut peruste tuoda merihirviöt tähän psalmiin. On myös syytä miettiä, että jos meren ajateltiin olevan yksi suuri olento,<sup>222</sup> niin missä määrin voidaan puhua metaforasta häivyttämättä tekstin syntykontekstin maailmankuvaa? Käänsin jakeen 14B kaksi viimeistä sanaa toisiksi pedoiksi. Vaikka käännös onkin hyvin tulkinnanvarainen, tulee mieleen ajatus merestä suurena hirviönä, jossa

<sup>217</sup> Töyräänvuori 2016, 598. Töyräänvuori huomioi, että jumalan aseet olivat pronssikauden Syyrian myrskynjumalakultissa tärkeässä osassa, niitä säilytettiin tempeleissä ja käytettiin mahdollisesti esimerkiksi uuden hallitsijan kruunajaisissa vallan symboleina. Töyräänvuori myös nostaa esiin, että vaikka Vanhassa testamentissa ei suorasanaisesti kuvata Jumalan aseita, kaikuja Syyrian myrskynjumalakultista on nähtävillä kohdissa, joissa Jahve yhdistetään salamointiin ja ukkoseen (esim. Jes. 30:30).

<sup>218</sup> Tsumura 2015, 550.

<sup>219</sup> Tate 1990, 243; Tsumura 2015, 550.

<sup>220</sup> Vrt. Job 12:15: ”Kun hän [Jumala] pidättää vedet taivaassa, tulee kuivuus, kun hän päästää ne irti, ne myllertävät maan.”

<sup>221</sup> Tätä psalmia sekä Rahabia olen käsitellyt tarkemmin luvussa *Muinaisraeilainen hirviökuvasto*.

<sup>222</sup> Kts. luku *Meri muinaisen Lähi-idän kontekstissa*.

pienemmät merihirviöt asuvat. Tätä on kuitenkin hedelmätöntä miettiä pidemmälle, koska jakeen lopun kääntäminen on mahdotonta. Selvää on kuitenkin, että jakeessa 14 on haluttu korostaa Leviatanin täydellistä tuhoa – sitä ei ainoastaan tapeta, vaan myös sen ruumis paloitellaan.

Jae 12 päättyy mielenkiintoiseen sanapariin בְּקֶרֶב הָאָרֶץ. Olen kääntänyt sanat ”maan päällä”, mutta mahdollista olisi myös kääntää ne sanoilla ”maan keskellä”. Tämä olisi mielenkiintoinen käännös siinä mielessä, että Jerusalemin ajateltiin olevan maailmannapa.<sup>223</sup> Tällainen käännös sopisi hyvin psalmin välittämään hätähuutoon Jerusalemin puolesta. Päädyin kuitenkin vähemmän lokatiiviiseen käännökseen, koska heti seuraavassa jakeessa kerrotaan Jumalan teoista merellä, ei Jerusalemissa. Lisäksi ”maan päällä” on dialoginen jakeen 13 lopun kanssa, jonka olen kääntänyt ”veden päällä”.

Psalmeissa vihollinen kuvataan usein eläimenä. Esimerkiksi psalmissa 22 samaistetaan runon puhujaa uhkaavat viholliset sonneiksi, häriksi, leijoniksi ja koiriksi.<sup>224</sup> Näin ollen merihirviön voi ajatella myöskin puhtaasti vertauskuvana viholliselle, siinä missä jonkin arkipäiväisemmänkin eläimen. Kuitenkin täytyy ottaa huomioon kääntämäni tekstikatkelman mytologinen kieli. Tekstissä viitataan useisiin luonnonvoimiin, jotka polyteistisessä uskonnossa koettiin jumalien personifikaatioiksi. Jakeissa 15 ja 16 kuvataan luonnonvoimat ja vuodenkierto Jumalalle alisteisina elementteinä. Psalmin välittämä teologia näyttäytyy näin ollen monolatrinen; muita jumalia suvaitaan, mutta ainoastaan Jahvea palvotaan. On kuitenkin syytä miettiä, missä määrin luonnonvoimat kuvataan tässä psalmissa jumaluuksiksi. Näyttää selvältä, että ne on tuotu psalmiin juuri siksi, että niihin vertaamalla halutaan osoittaa israelilaisten Jumalan ylivaltaa maailmassa, mutta pois ei voi myöskään sulkea sitä vaihtoehtoa, että luonnonvoimiin suhtaudutaan psalmissa paljon maanläheisemmin. Ne voivat kuvata jumaluuksien sijaan myös tavallisia luonnonilmiöitä, jotka israelilaisten Jumala on luonut ja joita vain hän hallitsee – mutta niiden jumaluudesta psalmi vaikenee. Viittaukset myrskyihin ja tulviin

---

<sup>223</sup> Dahood 1968, 204.

<sup>224</sup> ”Sonnien laumat piirittävät minua, villit Basanin härät minut saartavat, kuin raatelevat pedot ne uhkaavat minua, kuin karjuvat leijonat, kita ammollaan. – – Koirien lauma saartaa minut, minut ympäröi vihamiesten piiri.” (Ps. 22:13–14, 17.)

voidaan myös tulkita myös puhtaasti runollisiksi ilmaisuiksi tuhoavista voimista, kuten sodista.<sup>225</sup>

Mutta millaiseksi Jumalan kuninkuus tässä psalmissa koetaan? Ainakin jakeessa 12B se määritellään pelastavaksi kuninkuudeksi. Kääntämässäni tekstikatkelmassa myös tuodaan esiin, miten Jumalan kuninkuus näkyy kosmisen järjestyksen luomisessa ja ylläpitämisessä.<sup>226</sup> Jumalan nimittäminen kuninkaaksi on tässä kontekstissa mielenkiintoista erityisesti siksi, että Mesopotamiassa sekä muinaisen Syyria-Palestiinan aluella jumala sai kuningas-arvonimen (*mlk*) taisteltuaan juuri meren kaaosvoimia vastaan.<sup>227</sup>

Näin ollen sanoisin psalmin edustavan monoteismeja (tai ehkä turvallisinta on sanoa monolatria), mutta siinä olevan jäänteitä polyteistisestä maailmankuvasta. Psalmin siirtyessä suullisesta kirjalliseen muotoon luonnonvoimien ajattelu eri jumaluuksien kautta tuskin oli enää tietoista uskonnollisuutta, vaan pikemminkin tekstissä on nähtävillä jäänteitä polyteismistä ja animismista, ehkä jopa tietoista irtisanoutumista niistä – haluttiin erottautua muista korostamalla Jahven yksinvaltiutta. Luonnonvoimia ei siis välttämättä enää ajateltu persoonallisiksi jumaluuksiksi, vaan ne ovat ennen muuta runollista kielenkäyttöä, jonka juuret ovat muinaisessa uskonnollisuudessa. Kuitenkaan ei ole syytä olettaa, että luonnonvoimat mainittaisiin tässä psalmissa vain niiden runollisuuden vuoksi, vaan todennäköisempää on, että psalmin syntykontekstissa ihmiset yhä yhdistivät mainitut luonnonvoimat jumalten personifikaatioiksi, vaikka ne tässä psalmissa voikin lukea myös pelkäksi listaukseksi Jumalan luomista ja hallitsemista voimista.<sup>228</sup> Kuten jo sanoin, mielenkiintoista on pohtia, haluttiinko ne esittää tässä poleemisesti, kuin tehden pilkkaa siitä, miten Jahve-usko tekee turhaksi entiset jumalat vai onko taustalla muinainen ajattelu taistelevasta jumalasta. Pidän todennäköisenä, että psalmissa on kaikuja molemmista.

Polyteismikysymyksen suhteen on myös syytä miettiä psalmin ajoittamista: mikäli psalmi on syntynyt hätähuutona pakkosiirtolaisuudessa, on luontevaa lukea psalmia sanoutumisena irti entisistä jumalista. Israelilaisten

---

<sup>225</sup> Tsumura 2015, 555.

<sup>226</sup> Zenger 2005, 242. Zenger nostaa esiin, että Jumalan kuninkuuden näkyminen juuri kaaoksen ja järjestyksen muodostamassa jännitteessä on tyypillistä koko psalmia määrittävälle temppeliteologialle.

<sup>227</sup> Kloos 1986, 18; Töyräänvuori 2010, 69–72.

<sup>228</sup> Ross 2013, 586–587.

uskonnon muuttuminen polyteistisestä monoteistiseksi oli pitkä, vähitellen tapahtunut prosessi, jota on mahdotonta ajoittaa. Selvää kuitenkin on, että se tapahtui vasta Jerusalemin temppelin tuhon ja Babylonian pakkosiirtolaisuuden jälkeen toisen temppelin aikana osana identiteetin uudelleenrakentamista. Tuhon ja pakkosiirtolaisuuden syitä lähdettiin hakemaan menneisyydestä ja syy kriisiin löydettiin muiden jumalten palvonnasta.<sup>229</sup> Missään vaiheessa monoteistinen ajattelu ei kuitenkaan ”puhdistanut” Vanhan testamentin tekstejä täydellisesti, vaan myös henoiteismistä näkyy viitteitä esimerkiksi kohdassa, jossa Salomo rakentaa vaimojensa jumalille uhripaikat (1. Kun. 11: 7–8).<sup>230</sup> Tässä valossa on liian rohkeaa esittää myöskään psalmin 74 olevan irtiotto polyteistisestä ajattelusta, vaikka teksti olisi mahdollista myös sellaiseksi tulkita.

### *Struktuurianalyysi*

Toisin kuin muissa muotokriittisen analyysin osissa, tarkastelen struktuurianalyysissa psalmia 74 kokonaisuutena, koska näen tarkoituksenmukaisena hahmottaa psalmin koko rakenteen, jotta tarkastelemani tekstikohta voidaan paremmin sijoittaa kontekstiinsa.

Psalmin 74 rakennetta tarkastellessa nousee keskiöön menneen, nykyisyyden ja tulevan muodostama aikajana: Jumala on ollut kuningas muinaisuudesta lähtien, hän vaikuttaa nykyisyydessäkin ja hänen toivotaan tekevän pelastustekoja myös tulevaisuudessa. Näkyväksi tulee ihmisen tapa hahmottaa todellisuutta ajan kautta – muisti luo jatkuvuutta ja menneisyyden muistaminen sekä sille annettu merkitys vaikuttavat ratkaisevasti myös suhtautumiseen nykyisyyteen ja tulevaisuuteen, ne ymmärretään menneisyyden kautta. Asemoimalla itsensä menneisyyteen esimerkiksi rituaalien kautta yhteisöt luovat ja ylläpitävät keskinäistä yhteenkuuluvuutta sekä tietoisuutta siitä, keitä he ovat tai haluaisivat olla.<sup>231</sup> Tässä tekstikatkelmassa tulee hyvin näkyväksi, miten israelilaiset kokevat olevansa Jumalan valitsema kansa, suorastaan Jumalan silmäterä, jota jakeessa 22 kehoitetaan vaalimaan: ”Nouse, Jumala! Tämä on sinun asiasi, vie se voittoon!” Mielenkiintoinen on myös

---

<sup>229</sup> Nissinen 2010, 328–329.

<sup>230</sup> Tosin eihän se sitten hyvin pääty. 1. Kun. 11:11: ”Herra sanoi Salomolle: Sinä et ole pitänyt kunniaassa liittoani etkä määräyksiä, jotka sinulle annoin. Sen tähden minä repäisen rikki valtakuntasi ja annan sen palvelijallesi.”

<sup>231</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 107–111.

jakeen 12A kohta, jonka olen kääntänyt muotoon ”muinaisuudesta lähtien”. Hymnimäisen osuuden aloittavalla toteamuksella on todennäköisesti haluttu painottaa, että edes temppelin tuho ei muuta sitä tosiasiaa, että Jumala on ollut luomakuntansa kuningas alusta lähtien ja on sitä myös nyt.<sup>232</sup> Ja koska temppelin tuhoutumisen ja pakkosiirtolaisuuden myötä ei enää ollut olemassa kuningasinstituutiota, oli Jumalan kutsuminen kuninkaaksi todennäköisesti vieläkin merkityksellisempää kuin mitä se aikaisemmin oli ollut: Jumala oli ottanut kuninkaan paikan.

Psalmi 74 alkaa vallitsevan kurjuuden kuvauksella, jatkuu Jumalan ”pelastustekojen” muistelemisella ja päättyy Jumalalle suunnattuun avunhuutoon hänen ja israelilaisten solmimaan liittoon vedoten. Mielestäni psalmi on hyvä esimerkki siitä, miten menneisyydellä pyritään selittämään nykyisyyden kauhut ja tulevaisuuden uhkat itselle suotuisimmiksi ajatuksella ”kyllä Jumala vielä meitä auttaa, koska hän on tehnyt niin aikaisemminkin”. Tässä valossa Leviatan on varsin ymmärrettävä osa psalmia, koska jos Jumala on pystynyt voittamaan monipäisen hirviön, pystyy hän voittamaan inhimillisemmätkin viholliset.

Aika on hyvin keskeinen käsite psalmissa. Tekstistä löytyy paljon aikakäsitteitä, esimerkiksi ”ikuisesti” (jakeet 1, 9 ja 10) ja ”kuinka kauan” (jakeessa 9) sekä ”muinaisista ajoista lähtien” (jakeet 2 ja 12). Psalmin aikajänne on ”kerran muinaisuudessa – nyt – tulevaisuudessa”.<sup>233</sup> Mielestäni tämä on hyvin taitavaa kerrontaa: psalmi muodostaa tarinan, joka liikkuu kolmella eri aikatasolla. Toki nähtävillä on myös mahdollisesti redaktion jättämiä semanttisia epäloogisuuksia, kuten toin esille luvussa *Psalmin 74 teologinen konteksti ja historiallinen konteksti*.

Kääntämäni hymnimäinen osuus psalmin keskellä viittaa ulkopuolelleen. Olen jo tuonut esille mahdolliset viittaukset Exodukseen sekä Genesiksen alkuun, mutta on syytä kiinnittää huomiota myös jakeeseen 15, jossa Jumala ”jakaa lähteet ja virrat”. Kyseessä saattaa olla viittaus Jahven ylivaltaan muinaisista luonnonvoimiin personifoiduista jumalista, mutta tekstissä voidaan viitata myös niihin Vanhan testamentin kertomuksiin, joissa Jumala antaa

---

<sup>232</sup> Zenger 2005, 242.

<sup>233</sup> Zenger 2005, 241. Zenger huomioi, että samanlainen aikajänne on myös esim. Ps. 80:9–14, joka myös on Asafin psalmi.

kansalleen vettä kalliosta (Exod. 17:6; Num. 20:8).<sup>234</sup> Toisaalta Carola Kloos näkee yhtymäkohdan Jobin kirjaan, jossa kerrotaan Jumalan hallitsevan vesiä mielensä mukaan (Job 12:15).<sup>235</sup> Olen taipuvainen ajattelemaan, että psalmin 74 jakeen 15 puolisäkeet kuvaavat keskenään antiteettisesti Jumalan valtaa kuivata ja kuohuttaa vesiä. Samaa antiteettistä parallelismia näen myös jakeessa 13, jossa Jumala ensin kuohuttaa meren ja sitten tyynnyttää aallokon (murskaa merihirviöiden päät).

Psalmissa Jumalan kuninkuus perustellaan hänen luomistyöllään sekä hänen vaikutuksellaan israelilaisten historiassa. Menneisyyden muistelusta huolimatta pääpaino on nähdäkseni kuitenkin lohdutuksen tarjoaminen sellaiseen hetkeen, jolloin Jumala tuntuu pysyvän hiljaa. Näen psalmissa perinteisen taistelumyytin sijaan (ja tässä seuraan David Toshio Tsumuraa) pikemminkin niin kutsutun jumalallisen taistelun: Jumala taistelee (tai ainakin hänen hartaasti toivotaan taistelevan) kansansa vihollisia vastaan.<sup>236</sup> Siinä, missä Tsumura torjuu psalmin yhteydet luomiskaaokseen, hän ei täydellisesti tyrmää viitteitä Exodukseen, vaan muotoilee sen olevan mahdollisesti yksi niistä ”pelastusteoista”, joihin viitataan jakeessa 12.<sup>237</sup> Nähdäkseni juuri toivo Jumalan halusta ja kyvystä pelastaa kansansa on se kantava voima, joka pitää psalmin rakenteen ja sisällön yhtenäisenä ja toisaalta myös psalmin (ja Leviatanin) aina ajankohtaisena.

### *Yhteenveto*

Mikään teksti ei ole syntynyt sattumalta, vaan tietoisien työn tuloksena. Vanhan testamentin tekstien kontekstissa tuo työ ei ole ollut vain yhden ihmisen tavoitteellista toimintaa, vaan meille asti säilyneet tekstit ovat läpäisseet useat redaktiot, vuosituhatkannat ja poliittiset sekä teologiset agendat. Näin ollen on haasteellista yrittää jäljittää, mikä minkäkin tekstin tähtäyspiste<sup>238</sup> on alun perin ollut. Muotokriittinen analyysi antoi kuitenkin työkaluja hahmotella tekstin rakennetta ja sitä kautta tavoitetta. Psalmi 74 näyttäytyy muotokriittisen analyysin valossa tekstiltä, jolla halutaan luoda toivoa kaaottiseen tilanteeseen

---

<sup>234</sup> Ross 2013, 588.

<sup>235</sup> Kloos 1986, 85.

<sup>236</sup> Tsumura 2015, 547–555.

<sup>237</sup> Tsumura 2015, 555.

<sup>238</sup> Tekstin tähtäyspisteestä eli tavoitteesta sekä tekstin synnyttämästä reaktiosta tarkemmin Riekkinen & Veijola 1986, 173–174; Sweeney 1999, 82–85.

ja vakuuttaa, että Jumala pitää omistaan huolen vastaisuudessakin. Teksti pyrkii samaan lukijassaan tai kuulijassaan aikaan reaktion ja tässä psalmissa tuo haluttu reaktio lienee pyrkimys pitää uskoa ja toivoa yllä vaikeassakin tilanteessa. Psalmin 74 hymnimäinen osuus pyrkii vakuuttamaan lukijan tai kuulijan Jumalan suuruudesta, siitä, että koska Jumala on tehnyt pelastustekoja aikaisemmin, tulee hän avuksi nytkin.

Psalmin historialliseksi kontekstiksi voi tekstin antamien vihjeiden perusteella (joskaan ei täysin varmasti) olettaa temppelin tuhon aiheuttaman kriisin, mutta tekstin tähtäyspiste toimii mielestäni myös ilman tätä kontekstia – Jumalan pelastustyöt puhuttelevat minkä tahansa suuren kriisin keskellä niin yhteisöä kuin yksilöäkin. Psalmin kantavana kysymyksenä näen teodikean ongelman: miksi hyvä Jumala sallii pahojen asioiden tapahtuvan? Teodikean valossa hahmottuu myös Leviatanin funktio tässä psalmissa – Jumala on hyvä ja Leviatan on paha. Tätä kahden vastavoiman suhdetta tutkin tarkemmin seuraavassa luvussa. Onko paha välttämättömyys hyvästä kerrottaessa?

Muotokriittinen analyysi sai huomioni kiinnittymään tekstin aikajänteeseen. Psalmissa 74 kerrotaan menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Myyttinen menneisyys ja loistava tulevaisuus koetaan molemmat Jumalan pelastustöiksi, mutta tekstin nykyhetkessä Jumala pysyy hiljaa. Kuitenkin psalmista välittyy usko siihen, että koska Jumala on pystynyt voittamaan Leviatanin, pystyy hän voittamaan myös muut viholliset, olivat ne sitten poliittisia tai hengellisiä. Mutta miksi Leviatan toimii niin sujuvasti näin laajalla aikajänteellä? Myös siihen pyrin löytämään vastauksia seuraavassa luvussa.

Muotokriittisen analyysin valossa Leviatan näyttäytyy tässä psalmissa hirviönä, joka voi toimia niin historiallisena, vertauskuvallisena, tarinallisena, poliittisena kuin abstraktinkin kauhukuvana. Herääkin kysymys, miksi tällaista kauhukuvaa ylipäänsä on tarvittu. Ovatko merihirviön päät muutakin kuin myrskyävällä merellä nähtäviä vaahtopäitä?



## 6. Leviatanin päät eli merihirviön koukut

Bernard F. Batto esittää, että hirviöt kuvataan usein seitsenpäisiksi paitsi kanaanilaisen perinteen vuoksi, myös sen korostamiseksi, että vaikka yksi pää onnistuttaisiinkin tuhoamaan, se ei kukista hirviötä täydellisesti, vaan uusi pää voi nousta uhkaamaan milloin tahansa.<sup>239</sup> Tekemäni muotokriittinen analyysi osoittaa, että Leviatanilla todella on monta “päätä” eli käyttötarkoitusta ja tarinat siitä vastasivat monenlaisiin erityyppisiin tarpeisiin. Leviatan ei merkitse ainoastaan meressä olevaa hirviötä, vaan sen käyttäminen varioi Vanhan testamentin teksteissä laajemmin. Kutsun näitä päitä myös Leviatanin koukuiksi, koska nähdäkseni nämä seuraavaksi esittelemäni näkökulmat ovat auttaneet merihirviötä “koukuttamaan” ihmisiä ja sitä kautta pysymään pinnalla redaktioista ja vuosituhansista toisiin.

Leviatanin päinä eli merihirviön koukuina esitän Leviatanin toimimisen metaforana ja myyttinä sekä vastaamisen narratiiviseen ja kognitiiviseen tarpeeseen. Seuraavaksi käsittelen nämä neljä päätä aloittaen tekstin tasolta ja siirtyen lopuksi pohtimaan kognitiivista tarvetta merihirviölle.

### ***Merihirviö metaforana***

Metafora on jo klassisesta retoriikasta tuttu käsite. Aristoteles määrittelee sen *Runousopissa* näin: ”Metafora syntyy, kun asialle annetaan nimi, joka varsinaisesti kuuluu jollekin muulle.”<sup>240</sup> Kielitoimiston sanakirja määrittelee metaforan vertaukseen perustuvaksi kielikuvaksi.<sup>241</sup> Metafora on siis kielellinen kuvailmaus, jonka pohjana on vertaus. Maria Kela, joka on tutkinut metaforien käyttöä uskonnollisessa kielessä, tekee metaforan ja vertauksen välisen eron näkyväksi esimerkiksi Laulujen laulusta (2:1–2): ”Neito: Olen Saaronin ketojen kukka, laaksojen lilja. Mies: Kuin lilja ohdakkeiden keskellä on minun armaani neitojen keskellä.” Neito puhuu itsestään metaforalla, mies puhuu neidosta vertauksella. Toisin sanoen: vertauksessa sanat rinnastetaan kuin-sanalla, mutta metaforinen rinnastus tapahtuu ilman vertailusanaa.<sup>242</sup> Metaforatutkijat Georg

---

<sup>239</sup> Batto 2013, 229.

<sup>240</sup> Aristoteles 1998 (suomennos), 55.

<sup>241</sup> Kielitoimiston sanakirja 2018.

<sup>242</sup> Kela 2007, 61.

Lakoff ja Mark Johnson määrittelevät metaforan yhden asian ymmärtämiseksi ja kokemiseksi toisen asian avulla ja ehdoilla.<sup>243</sup>

Koska Leviatan esiintyy runollisissa teksteissä, on tarkoituksenmukaista pohtia, missä määrin se on toiminut runon tehokeinona, visuaalisesti vaikuttavana kielikuvana. Metaforinen eli kielikuvallinen kieli on runoudelle tyypillistä. Anne Moore, joka on tutkinut Vanhassa testamentissa esiintyviä metaforia, on päättänyt toteamaan, että hyvin usein metaforia käytetään runollisissa teksteissä performatiivisesti, kuin pyrkien tarjoamaan emotionaalisen vastauksen kulloiseenkin vallitsevaan tilanteeseen. Varsinkin valituspsalmien kontekstissa metafora on usein se perusta, jolle valitukset rakentuvat.<sup>244</sup>

Runouden tutkimuksessa on käyty laajemminkin keskustelua siitä, ovatko metaforat runoudessa vain ”kirsikoita kakun päällä” vai muuttuuko runon sisältö merkittävästi, jos kielikuvat poistetaan.<sup>245</sup> Viimeaikaisessa tutkimuksessa vallalla on käsitys, että metaforat eivät runoteksteissä ole ainoastaan koristeita ja retorisia keinoja, vaan ne kantavat mukanaan sellaista tietoa ihmisen tajunnasta, mikä auttaa pääsemään lähemmäs tekstin syntyajan ihmisen ajattelua ja tietoisuutta.<sup>246</sup> Satoja vuosia ennen ajanlaskun alkua elänyt ihminen saattoi samaistaa myrskyävän aallokon merihirviöiden nouseviin ja laskeviin päihin ja tuon saman mielikuvan pystyy todennäköisesti saavuttamaan myös nykyihminen ajallisesta ja kulttuurillisesta etäisyydestä huolimatta. Kuitenkin täytyy olla varovainen yrittäessään päästä kiinni metaforien sisältöihin näin pitkän ajan jälkeen. On helppoa lukea niihin nykyihmisen mielenmaisemaan sopivia sisältöjä, mutta mitä varmaa voimme sanoa siitä, mitä merihirviö psalmirunouden ensimmäisille kuulijoille symboloi? Meillä on loppujen lopuksi vain vähän tietoa siitä, miten runot kuvaavat syntyäikansa todellisuutta ja millainen tuo todellisuus ylipäänsä oli.<sup>247</sup> Ei kuitenkaan ole mitään syytä olla

---

<sup>243</sup> Lakoff & Johnson 2003, 5.

<sup>244</sup> Moore 2009, 218–219. Esimerkkinä Moore käyttää myös psalmista 74 tuttua Jumalan samaistamista kuninkaaksi. Moore kirjoittaa, että psalmissa 74 Jumalan kuninkuuden mainitsemiseen sisällytetään ajatus siitä, että Jumalalla on velvollisuus pitää huolta kansastaan.

<sup>245</sup> Goh 2017, 83.

<sup>246</sup> Goh 2017, 86.

<sup>247</sup> Goh 2017, 2.

olettaa, ettei Leviatan-tekstien kielikuvallisuutta olisi aikalaiskontekstissa ymmärretty.<sup>248</sup>

On myös pidettävä mielessä, että Psalmien kaanon syntyi verrattain myöhään ja useat toimitusvaiheet ovat väistämättä nostaneet esille sellaisia teologisia painotuksia, jotka ovat sopineet kulloiseenkin aikaan: on hyvä kysymys, miten paljon me lopulta voimme sanoa ”alkuperäisestä” heprealaisesta runoudesta tai siitä maailmasta, jota se kuvaa. Lienee myös selvää, että ihminen käsittää kielikuvat omasta elämäkokemuksestaan ja ajattelustaan käsin eikä mikään metafora ole merkitykseltään täysin tarkkarajainen – sinun hirviösi on erilainen kuin minun. Kuitenkin joitakin yleisesti tunnustettuja lainalaisuuksia metaforisessa kielessä on. Nick Wyatt nostaa esimerkiksi sodankäynnissä universaalisti käytettävän metaforisen kielen: viholliset dehumanisoidaan, heitä aletaan nimittää esimerkiksi hirviöiksi, jotta heidät on helpompi tuhota.<sup>249</sup> Tällaista vihollisen tuhoamiselle haettua oikeutusta on nähtävillä myös psalmissa 74, jossa Jumalaa pyydetään tuhoamaan kansansa viholliset vetoamalla siihen, että Jumala tuhosi myös Leviatanin.

Kiinnostavaa on pohtia, missä määrin Leviatan oli osa muinaisraeilaiten arkikieltä ja -todellisuutta. On mahdollista, että puhuttu heprea ei ollut niin täynnä kielikuvia kuin mitä meille asti säilynyt kirjallinen teksti antaa ymmärtää.<sup>250</sup> Oliko Leviatanille sijaa arkikielessä? Saatettiinko raivoavaa ja aggressiivisesti käyttäytyvää ihmistä nimittää Leviataniksi vai käytettiinkö merihirviötä ainoastaan uskonnollisessa kielessä? Tähän on mahdotonta vastata, mutta jotain merihirviön arkisuudesta voi päätellä tutkielman alkuun nostamastani Nehemian kirjan lainauksesta (2:13). KR92:ssa käännetään *tannîn* tässä kohdin lohikäärmeeksi, mutta käänsi myyttisen olennon miten tahansa, pidän tärkeänä huomioda, miten tämä Nehemian kirjan kohta esittää muinaisraeilaisen ajattelun olevan myyttisen ja arkisen keskenään käymää dialogia: ”Yöllä lähdin ulos Laaksoportista, kohti Merihirviölähdettä ja Lantaporttia.” Toki yhden tekstikohdan perusteella on mahdotonta arvioida merihirviön käyttöä puhutussa kielessä, mutta osoittaa se *tannîn*in ainakin jossakin määrin liittyneen myös arkiseen elämään. On kuitenkin pidettävä

---

<sup>248</sup> Tsumura 2005, 195.

<sup>249</sup> Wyatt 1996, 125.

<sup>250</sup> Chomsky 1982, 48–49.

mielessä, että meille asti säilyneet tekstit ovat pitkälti kirjanoppineiden työn tulosta, eletystä arjesta ne kertovat lopulta vain vähän. Näin ollen onkin hedelmällistä unohtaa hetkeksi arki ja siirtyä käsittelemään Leviatania puhtaasti myyttisenä olentona. Miksi vanha kanaanilainen myytti piti redaktiossa pintansa?

### ***Merihirviö myyttinä***

Nick Wyatt määrittelee myytin narratiiviksi, joka käsittelee sellaisia elämän aspekteja, joita ihminen ei voi täysin hallita, esimerkiksi elämää ja kuolemaa, moraalialueita ja metafysiikkaa.<sup>251</sup> Martti Nissinen kirjoittaa myytistä näin: ”Myytit puhuvat sanamuodon tasolla menneistä ajoista, mutta niiden sisältö koskee kaikkia aikoja. Myytit luovat horisontin, jota vasten ihminen tulkitsee omaa elämäänsä, ne luovat yhteistä kieltä, vertauskuvia ja ovat todellisuuden tulkintavälineitä.”<sup>252</sup> Myytti siis vetoaa siihen osaan ihmismieltä, joka on rationaalisen ajattelun ulottumattomissa; myytti tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää ja ilmaista asioita, joita ei järjellä pysty käsittelemään.<sup>253</sup> Myytti kuvaa aikaa, joka on historian ja näin ollen myös arjen tavoittamattomissa – puhutaan ajasta, johon voisi viitata saduista tutulla aloituksella: ”Olipa kerran”.<sup>254</sup> Myytti pyrkii usein rakentamaan menneisyydestä yhtenäisen kuvan ja yhdistämään yhteisön jäseniä toisiinsa sekä menneisyyteensä ja näin auttaa yhteisöä rakentamaan identiteettiään.<sup>255</sup> Myytti sanana kantaa arkikielessä mukanaan myös negatiivista latausta, toisinaan se koetaan todellisuuden vastakohtana ja toisen maailmankuvaa halventavana terminä. En kuitenkaan näe, että tämän tutkielman puitteissa on mielekäästä käydä tätä keskustelua tämän syvällisemmin – käytän myytti-sanaa ainoastaan tieteellisessä viitekehyksessä.<sup>256</sup>

Myyttien vuosisataiset tarinaperinteet ovat jättäneet ajatteluun ja kieleen jälkensä ja myytin sanasto on aikaa myöten sekoittunut arkisanaston kanssa.<sup>257</sup>

Tästä käytännönläheisenä esimerkkinä Antero Mertarannan usein jääkiekkoselostuksessa käyttämä fraasi ”Salomon tuomio”, jolla hän kuvaa

---

<sup>251</sup> Wyatt 1996, 117.

<sup>252</sup> Nissinen 2008, 45.

<sup>253</sup> Tate 1990, 255.

<sup>254</sup> Wyatt 1996, 120–121; 168. Myös tutkimassani psalmikatkelmassa viitataan tällaiseen myyttiseen aikaan heti hymnin alussa; Jumala on ollut kuningas *miqqedem*, muinaisista ajoista alkaen.

<sup>255</sup> Castelli 2004, 30–31.

<sup>256</sup> Myytin negatiivisesta merkityskentästä esim. Castelli 2004, 28–32.

<sup>257</sup> Wakeman 1973, 81–82.

oikeudenmukaista rangaistusta. Tarina Salomon tuomiosta (1. Kun. 3) on kulkenut pitkän matkan kuninkaan salista jääkiekkokaukaloon, mutta säilyttänyt kuitenkin olennaisimman sisältönsä.<sup>258</sup> Mary K. Wakeman muotoilee, että niin kauan kuin myytti on elossa, se muuttuu ja kasvaa spiraalinomaisesti.<sup>259</sup> Toisin sanoen myytti on elossa niin kauan kuin se pystyy mukautumaan aikaan ja muuttuvaan kulttuuriin. Kuten jo johdannossa kirjoitin, minulle tästä ajatuksesta tulee mieleen useista muinaisista kulttuureista tuttu kuva käärmestä, joka syö omaa häntäänsä.<sup>260</sup> Myytti on koko ajan liikkeessä ja uusiutuu sitä mukaa kuin osa siitä häviää – harva tuskin enää lähtee hallitsijan eteen selvittämään lapsen oikeaa äitiä, mutta oikeudenmukaisuus on yhä tavoittelemisenarvoinen asia: myyttinen tarina on näin ollen elänyt muuttuvan ajan mukana ja kasvanut spiraalinomaisesti, kuitenkin menettämättä perusideaansa.

Myös Leviatan on tällaisen pitkän kehityksen tulos.<sup>261</sup> 2000-luvun Leviatanissa on jotain vanhaa, jotain uutta ja jotain lainattua. Samoin oli jo Vanhan testamentin tekstien syntyessä, jo silloin Leviatan oli myytin tulokkeen ja muuttumisen tulos, täsmällisemmin ilmaistuna vaihe. Alkuperäistä Leviatania on mahdotonta tavoittaa eikä sellaista tuskin ole ollutkaan, vaan mitä luultavimmin tarinoita merihirviöstä on ollut useita erilaisia ja ne ovat sulautuneet yhteen jossakin vaiheessa.<sup>262</sup> Ideologinen ja poliittinen konteksti antavat aina oman värinsä myytille ja näin ollen tutkimuksessa on mahdotonta saavuttaa minkäänlaista ”proto-myyttiä”.<sup>263</sup> Jo pelkästään Psalmien sisällä näkyy variaatiota esimerkiksi taistelumyyttiin suhtautumisessa. John Day huomioi, että Psalmeissa merihirviöstä kerrotaan juuri sellaisissa kohdissa, joissa halutaan muistaa Jumalan luomistyön suuruutta. Kuitenkin nähtävillä on myös taistelumyytin demytologisointia, Esim. Ps. 33:7, jossa ei ole jälkeäkään

<sup>258</sup> Huomionarvoista on, että Mertaranta käyttää termiä kuvaamaan rangaistusta, jossa molemmat osapuolet saavat samanlaisen tuomion. Alkuperäisessä kertomuksessa Salomon tuomiolla kuitenkin tarkoitetaan, että vain väärintekijä saa rangaistuksen. Näin ollen merkityskenttä on hiukan muuttunut. Myyttien spiraalinomaisessa kasvussa ja muutoksessa tällainen muuttuminen ei ole mitenkään harvinaista.

<sup>259</sup> Wakeman 1973, 4. Wakeman kiinnittää huomiota myös siihen, että myytti voi esiintyä useana eri versiona myös samanaikaisesti – myytti pitää sisällään useita erilaisia versioita kertomuksista, jotka kaikki ovat kuitenkin tunnistettavissa samaksi myytiksi. Esimerkkinä Wakeman käyttää taistelumyyttiä, jonka erilaisia versioita tunnetaan useita, mutta joissa perusidea (jumala taistelee hirviötä vastaan) pysyy samana.

<sup>260</sup> Katso esim. egyptiläinen Apophis.

<sup>261</sup> ”Tulos” on tässä kontekstissa hivenen harhaanjohtava termi, koska Leviatan, kuten mikä tahansa elossa oleva myytti, jatkaa muuttumistaan koko ajan.

<sup>262</sup> Tai jääneet sulautumatta, kuten on käynyt esimerkiksi Vanhan testamentin Leviatanin ulkomuodon kuvauksissa. Tätä pohdin tarkemmin johdantoluvussa.

<sup>263</sup> Wyatt 1996, 123.

myyttisestä kamppailusta: ”Kuin leiliin hän [Herra] on koonnut merien vedet ja varastoihinsa syvyyden virrat.”<sup>264</sup>

Martti Nissinen kirjoittaa, että vaikka myyttien ajatellaan usein syntyneen ennen muuta tarpeesta selittää asioita, joita ei tiedollisesti pystytä ymmärtämään, se ei kuitenkaan ole niiden päätarkoitus. Myytti ei vetoa niinkään ihmisten tiedolliseen tarpeeseen, vaan tunteisiin ja kokemukseen. Myyttien sanoma on ajasta ja paikasta riippumaton ja usein yleisinhimillinen.<sup>265</sup> Muotokriittisessä analyysissä toin esiin Leviatanin toimivuuden laajalla aikajänteellä (mennyt – nykyisyys – tulevaisuus) ja tuo yliajallisuus on varmasti ollut osasy s Leviatanin pinnalla pysymiseen.

Marvin E. Tate kirjoittaa, että Raamatussa myyttistä kieltä käytetään kahdella eri tavalla: joko historiallistamaan myyttinen tarina tai myyttillistämään historiallinen tapahtuma. Tate esittää, että psalmi 74 edustaa historian myyttillistämistä – historiallinen tapahtuma on saanut ympärilleen myyttiset kehykset. Taten näkemyksen mukaan psalmin 11 ensimmäistä jaetta antavat historiallisen kontekstin (temppelin tuhon) ja sen ympärille on rakennettu myyttinen kuvasto, jonka tarkoitus on tavoittaa jotakin sellaista, mitä suorasanaisten teksti ei pystyisi välittämään.<sup>266</sup> Kansakunnan yhteisiin myytteihin ja symboleihin tukeutuminen suurissa kriiseissä on myös selviytymiskeino, yritys luoda toivoa.<sup>267</sup>

Myyttisten tarinoiden tärkeyttä yksilön ja yhteisöjen voimavarana on mahdotonta kiistää. Myytit ovat tarjonneet lohdutuksen silloin, kun oma ymmärrys on loppunut. Psalmista 74 pystyy mielestäni hyvin tavoittamaan sen tyhjyyden, mikä on syntynyt Jumalan pyhäkön tuhon jälkeen – mihin panna toivonsa, kun edes profeetta ei ole enää tarjoamassa yhteyttä Jumalaan? Kun vallitseva tilanne ei tarjoa lohtua, voi turvautua tarunhoitoiseen menneisyyteen. Näin ollen on ymmärrettävää, miksi myyttiset tarinat säilytettiin ja miten niiden avulla välitettiin uskonnollista perinnettä ja tapaa hahmottaa maailmaa: jopa kanaanilainen merihirviö kelpasi lohdutukseksi, kunhan sitä ensin oli muokattu omiin tarpeisiin sopivaksi. Myyteistä tuli yhteisölle tärkeää narraatiota ja tätä näkökulmaa käsittelen seuraavaksi.

---

<sup>264</sup> Day 1990, 124.

<sup>265</sup> Nissinen 2008, 45.

<sup>266</sup> Tate 1990, 254–255.

<sup>267</sup> Wyatt 1996, 167.

## ***Narratiivinen tarve vastavoimalle***

Olen tuonut tässä tutkielmassa useaan otteeseen esille, miten Vanhan testamentin Leviatan-fragmentit eivät muodosta koherenttia kokonaisuutta. Kuitenkin niissä kaikissa on sama perusidea: Jumala on luonut hirviön, jota ainoastaan hän voi hallita. Leviatan-kertomuksissa Jumala esitetään hyvänä ja hirviö pahana.

Toisaalta Leviatanin leimaaminen pahaksi on ehkä hivenen liian suoraviivainen tulkinta, koska missään Vanhan testamentin Leviatan-kohdassa ei suoraan sanota, mitä kauheuksia hirviö on saanut aikaan. Pikemminkin Jumala on se, joka esitetään väkivaltaisena. Leviatanin ulkomuotoa kyllä kuvataan hurjaksi ja voimakkaaksi (Job 40:25–41:26), mutta hirviön ei kuitenkaan missään tekstissä kerrota tehneen mitään pahaa. Syntyy mielikuva hirviöstä, joka ei pysty nousemaan itseään vahvempaa Jumalaa vastaan. Toki on otettava huomioon lähteiden säilymisen sattumanvaraisuus: se, että Leviatanin pahuudesta ei ole säilynyt suoranaista kuvausta, ei tarkoita, etteikö sellaista olisi voinut olla. Ja luultavaa on, että Leviatan miellettiin pahuuden ruumiillistumaksi, koska se kuvataan Jumalan vastavoimana. On siis mahdollista, että kertomus Jumalasta ja hirviöstä piti pintansa juuri siksi, että se kuvasi ikiaikaista hyvän ja pahan välistä taistelua ja oli näin ollen hyvä keino selittää dualistista maailmankuvaa. Mielenkiintoinen on Bernard F. Batton ajatus siitä, miten Vanhan testamentin merihirviö on esitetty täysin Jumalan vallan alaiseksi: Genesiksen aloittavassa luomiskertomuksessa merihirviöt, jotka aiemmin on todennäköisesti koettu hyvinkin suureksi uhkaksi, ovat nyt strategisesti kuvattu täysin Jumalan hallinnassa oleviksi (Gen. 1:21). Saman huomion Batto tekee myös kohdista Jes. 41 sekä Ps. 104:26, jossa Leviatan kuvataan suorastaan Jumalan leikkikaluksi.<sup>268</sup> Tarinoiden kertominen oli ja on keino hallita hallitsematonta.

Aaron Tugendhaft on tutkinut vallitsevan poliittisen tilanteen vaikutusta Ugaritin Baal-syklin tarinoihin ja nostaa esiin myöhäisen pronssikauden Syyrian useat kuninkaat. Kuninkaita oli niin useita, että heistä kaikilla ei ollut paljontaan valtaa – kuninkuus ei siis suoraan merkinnyt absoluuttista auktoriteettiasemaa, vaan vallan määrä vaihteli. Tämä vallitseva tilanne näkyy Tugendhaftin mielestä Baal-syklissä, jossa merenjumala Jammua vastaan taistelevan Baalin suuri toive

---

<sup>268</sup> Batto 2013, 235.

on saada oma palatsi ja siten lunastaa paikkansa kuninkaiden joukossa.<sup>269</sup> Tämän nostan esille siksi, että mielestäni on tärkeää muistaa, miten tekstit ovat syntyneet julkisen ja yksityisen sekä poliittisen ja rituaalisen kulttuurin vuorovaikutuksessa.

Jo varhaisin tekstimateriaali on tekijänsä tulkinta näkemistään tai kuulemistaan tapahtumista, täydelliseen puolueettomuuteen on mahdotonta päästä. Lisäksi psalmien kontekstissa puhutaan runoista, jotka ovat kulkeneet suullisesti pitkän matkan ennen kuin ne tallennettiin kirjalliseen muotoon. Elizabeth A. Castelli muotoilee, että myytti tarkoittaa menneisyyden korostettua kertomista, valintaa siitä, mitä on haluttu korostaa ja mitä häivyttää.<sup>270</sup> Näen saman määrittelyn sopivan myös psalmiteksteihin. Se, mikä muistetaan ja mikä unohdetaan, on suurissa määrin riippuvaista vallitsevasta nykyhetkestä, niin poliittisessa, kulttuurisessa ja uskonnollisessa mielessä. Nykyhetki antaa merkityksen sille, mikä menneessä on olennaista. Vain tärkeäksi koettu kerrotaan eteenpäin.<sup>271</sup> Lisäksi myyttisellä kielellä pystytään puhumaan pelottavista ja rationaalisen ajattelun ylittävistäkin asioista, mutta väistämättä niihin jää kaikuja myös siitä ajasta, arjesta ja elinpiiristä, missä ne syntyivät tai missä ne on kirjoitettu muistiin. Jokin historiallisesti tai poliittisesti merkittävä tapahtuma (kuten temppelin tuho) vaikuttaa yksilön tai yhteisön mieleen ja tunteisiin ja johtaa tulkitsemaan traditiota uudelleen, kertomaan narraatiot uudesta tilanteesta käsin.<sup>272</sup>

Antiikin ajan narratiivit eivät rakenteellisesti olleet samanlaisia kuin ne tarinat, joihin 2000-luvun ihminen on tottunut. Me elämme kronologisten tarinoiden maailmassa (esimerkiksi tv-sarjojen jaksot katsotaan yleensä aikajärjestyksessä), mutta antiikin ajan myytit toimivat ikään kuin spiraalinomaisesti.<sup>273</sup> Kuulija saattoi kuulla tarinan Odysseuksen kotiinpaluusta ennen kuin tiesi, millaisia seikkailuja Odysseus oli matkallaan kohdannut ja käsitys Odysseuksen tarinasta muuttui, mikäli hän myöhemmin kuuli

---

<sup>269</sup> Tugendhaft 2012, 154–155.

<sup>270</sup> Castelli 2003, 30.

<sup>271</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 105; 115.

<sup>272</sup> Räisänen 2001, 253–255. Räisänen kuitenkin myös painottaa, että traditiota muuttava kokemus voi olla myös arkipäiväinen: aika ja historia ovat erottamaton osa uskonnollista ajattelua.

<sup>273</sup> Toki spiraalinomaisuutta ja epälineaarisuutta käytetään nykyäänkin tehokeinona takaumien muodossa. Postmodernismi kerronta nojaa usein fragmentaarisuuteen, esim. David Foster Wallacen kirjoittama *Infinite Jest* (1996). Teoksessa ei kerrota tarinaa kronologisesti, vaan tarina pilkkoutuu paitsi takaumiin, myös alaviitteissä kerrottuihin sivujuonteisiin.



esimerkiksi seireenien aiheuttamista ongelmista.<sup>274</sup> Näin ollen lienee ilmeistä, että myöskään muinaisisraelilaisessa tarinaperinteessä kuva Leviatanista ei ollut kaikille sama, vaan ihmiset tiesivät erilaisia fragmentaarisia tarinoita, ikään kuin osia myytistä.<sup>275</sup>

Kuitenkin mitä luultavimmin jotakin samaa Leviatanissa kaikki näkivät. Vanhan testamentin Leviatan-katkelmien valossa lienee perusteltua sanoa, että tuo jokin oli toimiminen Jumalan vastavoimana. Kandidaatintutkielmassani päädyin esittämään, että mikään yhteisö ei voi selvitä ilman (meri)hirviötarinoita, koska johonkin pahan ongelma on kuitenkin personifioitava.<sup>276</sup> Vaikka en enää lähtisi tekemään aivan noin julistavaa päätelmää, olen edelleen samaa mieltä siitä, että merihirviön ja Jumalan välillä vallitseva dualismi on ollut hyvä ja käytetty keino tarkastella maailmaa ja selittää pahan ongelmaa. Leviatan on esitetty Jumalan vastavoimaksi, koska kaaoksessa Jumalan kirkkaus loistaa kirkkaimmin. Näin ollen on myös pidetty tärkeänä pitää esillä, että Jumala on itse luonut merihirviön ja voi sitä myös hallita: Leviatan-teksteissä merihirviö esitetään aina Jumalalle alisteisena. Psalmin 74 kontekstissa Jumalan absoluuttinen valta on osoitettu taitavasti luonnonilmöiden sekä vuodenkierron hallitsemisen avulla. Menneisyyden tapahtumia, ”pelastustekoja”, käytetään ikään kuin oikeuttamaan Jumalan auktoriteettiasemaa – kannattaako kapinoida sellaista vastaan, joka ”on pannut paikoilleen auringon ja kuun”? Toisin sanoen taistelumyytin kaikuja on psalmissa 74 käytetty taitavasti luomaan toivoa kansakunnan kriisin keskellä.

Mielestäni Vanhan testamentin Leviatan-katkelmia on mielekästä lukea narratiiveina, jotka ovat syntyneet vastaamaan historiallisesta, teologisesta tai poliittisesta tilanteesta nousseeseen tarpeeseen ja jotka pystyvät aina tarvittaessa uusiutumaan ja muuttumaan. Mutta tekstejä tulkitessa täytyy pitää mielessä, että kysymys todellakin on tulkinnasta. Kertomus ja sen tulkinta ovat kaksi eri asiaa ja sitä ne olivat jo Vanhan testamentin syntykontekstissa.

Kandidaatintutkielmassani sovelsin Heikki Räisäsen hermeneuttista mallia Leviatanin kontekstiin<sup>277</sup> ja pidän sitä edelleen toimivana mallina selittämään yhdeltä osin merihirviökertomusten säilymistä ja muuttumista.

---

<sup>274</sup> Johnston 2015, 204.

<sup>275</sup> Tsumura 2005, 194.

<sup>276</sup> Metsäranta 2017, 16.

<sup>277</sup> Metsäranta 2017, 15.

Räisäsen mukaan uskonnon kokemiseen vaikuttavat myös profaanin elämän arkipäiväiset tapahtumat, aika ja historia ovat erottamaton osa kokemusta. Liikenne tradition ja kokemuksen välillä on kaksisuuntaista: kumpikin vaikuttaa toiseensa.<sup>278</sup> Toisin sanoen Leviataneja on monia, koska ihmisiä ja aikoja on monia: merihirviö on sekä kaaoksen ruumiillistuma että Jumalan vastavoiman malliesimerkki. Leviatan edustaa paitsi tarinallista tehokeinoä, myös toiseutta, johon on helppo personifioida negatiivisia tunteita, kuten pelkoa. Mutta mitä tällaisella vastavoiman rakentamisella saavutettiin, paitsi voimakkaita narratiiveja? Vastasivatko ne myös johonkin syvempään tarpeeseen? Kognitiivista tarvetta merihirviölle käsittelen seuraavaksi.

### ***Kognitiivinen tarve vastavoimalle***

Kognitiivinen uskontotiede lähtee siitä havainnosta, että ihmisten ajattelu ei ole vuosituhansien aikana muuttunut ratkaisevan paljon, vaan mielen rakenteet ovat pysyneet samanlaisina.<sup>279</sup> Vanhan testamentin tekstejä täytyy kuitenkin lähestyä tietyllä varauksella kognitiivisesta näkökulmasta käsin – tekstit todella ovat vanhoja ja eliitin kirjoittamia, yksilön ääni ei ole niiden kantava voima. Näin ollen tiedostan, että kognitiivinen tarkastelu jää hivenen hypoteettiseksi sekä tekstistä riippuvaiseksi. Tahdon kuitenkin tuoda kognitiivisen näkökulman tutkielmaani, koska en usko Leviatanin olleen Vanhan testamentin tekstien syntykontekstissa ainoastaan kirjallinen tehokeino, vaan myös osa elettyä uskonnollisuutta. Näin ollen keskityn seuraavaksi Leviataniin sosiaalisen muistin kautta. Keskeisenä kysymyksenä on: mitä Leviatan antoi yhteisölle, joka kertoi siitä tarinoita uudestaan ja uudestaan?

Kuten olen tuonut esille, Leviatan-tarinoita oli liikkeellä useita erilaisia. Tarinoiden muuttumiseen suullisessa traditiossa vaikuttaa suurissa määrin muisti. Ihmiset muistavat eri asioita, yleensä sen, minkä kokevat merkitykselliseksi.<sup>280</sup> Tässä valossa voidaan siis sanoa, että Leviatan oli merkityksellinen, se haluttiin muistaa.<sup>281</sup> Yhteisö jakaa keskenään muistitietoja

---

<sup>278</sup> Räisänen 2001, 253-255.

<sup>279</sup> Luomanen 2013, 90.

<sup>280</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 120.

<sup>281</sup> Tiedostan, että haluta-verbi on tässä kohdin hivenen ongelmallinen; aina asioita ei kykene muistamaan, vaikka miten haluaisi. Tässä käytän verbiä kuitenkin siinä kontekstissa, että Leviatanin muistaminen oli

historiastaan ja yhteisön muistamat asiat vaikuttavat jossakin määrin myös siihen, mitä yksilö muistaa. Tutkimuksessa tästä käytetään termiä sosiaalinen muisti.<sup>282</sup> Sosiaalinen muisti on tärkeä yhteisöä yhdistävä tekijä: nykyisyys ymmärretään ja yhteinen identiteetti rakennetaan menneisyyden kautta. Yhtenäinen näkemys yhteisön historiasta on näin ollen tärkeä yhteenkuuluvuuden vahvistaja.<sup>283</sup> Muistamiseen vaikuttaa valitun näkökulman (esim. juuri yhtenäinen kertomus historiasta) lisäksi kuitenkin myös sattumanvaraisuus. Ihmiset muistavat asioita eri tavalla ja kun nykyhetken tilanne muuttuu, voi muisti muuttua sen mukana tai ainakin luoda uusia merkityksiä tuttuun tarinaan.<sup>284</sup> On myös hyvä tiedostaa, että yhteisön jäsenillä ei aina ole yhteneväinen käsitys menneisyydestään (historiallisesta tai mytologisesta) tai varsinkaan sen merkityksestä.<sup>285</sup> Ihmisten aivot eivät myöskään kopioi saamiaan ärsykeitä suoraan, vaan jäsentävät uuden tiedon osaksi aikaisempia tiedollisia konstruktioitaan.<sup>286</sup> Näin ollen alun perin suullisesti välittyneet myyttiset tarinatkin on kerrottu aina yksilön omasta kokemusmaailmasta käsin – ne eivät ole toistensa kopioita, vaan erilaisia versioita.<sup>287</sup>

Dan Sperber huomioi, että attraktio on keskeinen ehto kulttuurisen representaation välittymiselle ja säilymiselle: ihmiset viehättyvät sellaisista asioista, jotka ovat sopusoinnussa heidän kognitiivisten perusrakenteittensa kanssa. Kognitiivisesti helposti omaksuttavat ideat säilyvät ja siirtyvät ihmiseltä ja sukupolvelta toiselle helpommin kuin sellaiset, jotka tuntuvat vierailta.<sup>288</sup> Tässä valossa nostan jälleen esiin Leviatanin toimivuuden Jumalan vastavoimana ja olentona, johon pahan ongelma on helppo personifioida. Ne ainekset, joista myytit syntyvät, todella ovat olemassa; Leviatanin kontekstissa voidaan puhua halusta sanoittaa kaaosta ja maailmassa olevaa pahuutta.

Omar Lizardo on tutkinut ihmisen kognitiivista tarvetta paholaiselle, erityisesti sen muutoksen kautta, mitä paholaiskertomuksissa on tapahtunut.

---

nähdäkseni tietoista, siinä mielessä siis kyse oli halusta muistaa merkitykselliseksi koettu asia. En kuitenkaan väitä muistamisen olevan aina tahdonalaista.

<sup>282</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 105–108.

<sup>283</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 106–110.

<sup>284</sup> Lehtipuu & Luomanen 2013, 105, 107, 113.

<sup>285</sup> Castelli 2004, 13.

<sup>286</sup> Sperber 1996, 106.

<sup>287</sup> Sperber 1996, 108.

<sup>288</sup> Sperber 1996, 106–118.

Modernin maailman ihmiskuva on muuttanut myös kuvaa paholaisesta – Lizardon mukaan nykypaholainen käy kauppaa ja solmii sopimuksia kapitalistisen ajattelun hengessä.<sup>289</sup> Mutta kuitenkin paholaiskuvaukset ovat säilyttäneet jotakin ikiaikaista, jotain tunnistettavaa; jo Vanhan testamentin paratiisikertomuksen käärme osasi kaupankäynnin. Lizardo nostaa esimerkiksi nykyajan paholaiskuvastosta vuonna 1995 ilmestyneen elokuvan *The Usual Suspects*. Hän kirjoittaa elokuvan viehätyksen perustuvan siihen, että elokuvan paholaishahmossa on jotakin postmodernin ihmisen kognition tasolla tunnistettavaa, joka yhdistyy myyttiseen ja uskonnolliseen paholaiskuvastoon.<sup>290</sup> Tällainen ”jotain vanhaa, jotain uutta, jotain lainattua” –ajattelu on mielestäni nähtävillä Leviatan-traditiossakin jo Vanhan testamentin sivuilla, mutta myös 2020-luvun Leviatanissa.<sup>291</sup>

István Czachesz on tutkinut ihmekertomusten suosiota varhaiskristillisyydessä. Hän tuo esille, että ihmekertomusten suosio perustuu niiden intuitionvastaisiin piirteisiin: ajatukset ja ideat, jotka sopivassa suhteessa sekoittavat elementtejä arkielämästä ja järjenvastaisista tapahtumista, muistetaan paremmin ja siten ne myös välittyvät helpommin. Myös tunnepitoisuus on inhimillisen tradition välittymisessä tärkeää: esimerkiksi empatia, pelko ja inho ovat evoluution näkökulmasta nopeasti ja automaattisesti herääviä tunteita.<sup>292</sup> Pidän todennäköisenä, että tällaiset arkaaiset tunteet, erityisesti pelko, pitivät osaltaan Leviatanin kognitiivisesti tärkeänä hahmona. Hirviö on järjenvastainen hahmo, mutta myrskyävää merta katsoessa saattoi varmasti uskoa, että arvaamaton meri kätki sisälleen arvaamattoman hirviön.

Roland Barthes jakaa myytit vahvoihin ja heikkoihin sen perusteella, onko myytillä yhteiskunnallista tai poliittista vaikutusvaltaa. Barthesin mallissa symbolille (tässä tapauksessa merihirviölle) annetaan funktio (esimerkiksi poliittisten vihollisten samaistaminen tunnettuun hirviöön), jolloin syntyy myytti. Barthesin mukaan myytti on ikään kuin seuraava taso, lisäarvo.<sup>293</sup> Ennen Vanhaan testamenttiin päätyneiden tekstien kanonisointia Leviatan olisi hyvin voinut jäädä redaktion jalkoihin, ellei sillä olisi ollut jotakin annettavaa

---

<sup>289</sup> Lizardo 2009, 615–616.

<sup>290</sup> Lizardo 2009, 615.

<sup>291</sup> Nykyajan Leviataneista olen kirjoittanut johdantoluvussa.

<sup>292</sup> Czachesz 2016, 28–31.

<sup>293</sup> Barthes 1957, 142–145.

kulloisellekin ajalle ja vallitsevalle tilanteelle. Näin ollen pidän Leviatania vahvana myyttinä. Se on sitä mielestäni myös yhä, koska sitä käytetään aktiivisesti nykykielessä ja myyttinen tarina sen ympärillä jatkaa yhä kasvuaan spiraalinomaisesti. Huomionarvoista on, että jo Uuden testamentin teksteissä merihirviön myytti on jatkanut matkaansa, alkumeren hirviöstä on tullut lopunaikojen peto. Johanneksen ilmestyksen luvussa 13 kuvataan, miten merestä nousee seitsenpäinen peto.<sup>294</sup> Vanhan testamentin Leviatanin ja Uuden testamentin lopunaikojen pedon parallelismin syvälliseen tutkimiseen ei tämän tutkielman puitteissa ole mahdollisuutta, mutta mielestäni on tärkeää nostaa se esille hyvänä esimerkkinä narratiivin ja myytin spiraalinomaisesta kasvamisesta. Kun ottaa huomioon, miten paljon Vanhan testamentin teksteissä mereen yhdistyy negatiivisia sävyjä, on Johanneksen ilmestyksen loppupuolella oleva toteamus melkoisen pysäyttävä: ”Eikä merta ollut enää.” (Ilm. 21:1.) Uudessa luomisessa vanha vihollinen on vihdoinkin kukistettu.

Kuten yllä toin esille, Roland Barthes liittää poliittisen vallan vahvan myytin määritelmään ja nähdäkseni juuri poliittista valtaa Leviatanilla oli Vanhan testamentin tekstien kuvaamassa maailmassa, mutta myös meidän maailmassamme. Vuonna 2014 venäläinen elokuvaohjaaja Andrei Zvjagintsev ohjasi Leviatanin nimeä kantavan elokuvan, joka sai ulkomailla hyvän vastaanoton, mutta kotimaassaan sitä moitittiin Venäjän mustamaalaamisesta, koska elokuvassa kuvataan korruptiota.<sup>295</sup> On mielestäni todella mielenkiintoista huomata, että Leviatania käytetään 2000-luvulla samaan tapaan kuin Vanhan testamentin tekstien syntyä aikana – siihen samaistetaan yhteisön tai yksilön pelottavaksi, ahdistavaksi tai selittämättömäksi kokema asia tai ilmiö, josta ei osata, haluta tai kannata puhua suoraan. Pidän myös tärkeänä huomata, että Leviatan kääntyy meidän ajassamme sujuvasti niin populaari- kuin korkeakulttuurinkin tarpeisiin. En näe mitään syytä olla olettamatta, että se ei olisi tehnyt niin myös Vanhan testamentin tekstien syntykontekstissa. Leviatan näyttäytyy hyvän Jumalan pahana vastavoimana, mutta pahan tarkempi määrittely jää kuulijan tai lukijan oman tulkinnan tehtäväksi. Psalmissa 74 tuskin

---

<sup>294</sup> Seitsemän päätä on kiinnostava viittaus kanaanilaiseen traditioon, mutta erityisen kiinnostavaa on, että hirviön ruumis kuvaillaan Kreikan mytologialle tyypilliseksi khimairaksi eli olennoiksi, jossa on yhdistyneenä monta eri eläintä: ”Peto, jonka näin, muistutti leopardia, mutta sillä oli jalat kuin karhulla ja sen kita oli kuin leijonan kita.” (Ilm. 13:2) Tyylipuhdas esimerkki narratiivien muuttumisesta kulloisenkin ajan kulttuurin mukaisiksi!

<sup>295</sup> Leisti 2015.

käytetään Leviatania kuitenkin ainoastaan ”välttämättömänä pahana”, vaan siihen viitataan myös sen symboliarvon takia. Kun kansa on suuressa kriisissä, otetaan avuksi myyttinen tarina, joka valjastetaan luomaan toivoa tulevaisuudesta.<sup>296</sup> Mielestäni tässäkin valossa voidaan kiistatta sanoa, että Leviatan oli ja on voimakas myytti, joka toimii ja puhuttelee laajalla aikajänteellä. Ja vaikka olen moneen otteeseen kirjoittanut Leviatanin olevan hyvän Jumalan paha vastavoima, hahmotan merihirviön myös kognitiivisesti merkittävänä suojakeinona. Vihollisista (olivat ne sitten hengellisiä, poliittisia tai historiallisia) voi olla vaikeaa tai jopa mahdotonta puhua suoraan, jolloin niiden sanoittaminen hirviöksi auttaa käsittelemään kipeitä asioita. Jos psalmin 74 lukee ilman hymnimäistä osuutta, on tekstin vaikuttavuus huomattavasti vähäisempi – konkreettinen tuhokuvaus ei puhutele samalla tavalla kuin runollinen hymni vanhoista hyvistä ajoista. Leviatania tarvitaan selittämään selittämätöntä, antamaan suojaa kaaokselta.

Leviatan ei siis ole pelkästään myytti, vaan myös yritys ymmärtää ympäröivää todellisuutta, ottaa se haltuun. Tutkielmaani kirjoittaessani vietin viikon Islannissa ja osallistuin valassafarille. Huonosta säästä huolimatta kolmen tunnin risteily oli varattu lähes loppuun. Ihmiset halusivat nähdä suuria valaita merisairaudeinkin uhalla. Valaita ei näkynyt, vaan jouduimme tyytymään oppaan tarinoihin. Mutta ilman valaitakin minulle tuli retkellä hyvin näkyväksi, miten suuren ja arvaamattoman meren olennot yhä kiehtovat ihmistä ja miten niitä ei tänäkään päivänä pystytä hallitsemaan – paitsi kertomalla niistä tarinoita.

---

<sup>296</sup> Wyatt 1996, 167.

## 7. Johtopäätökset

*The problem when reading texts from antiquity – – is that we are not quite sure what was said on page one.*

– Magnus Zetterholm<sup>297</sup>

Aloitin tämän tutkielman kirjoittamisen syksyllä 2017 ja samaan aikaan luin Magnus Zetterholmin teoksen *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*. Kyseisestä kirjasta jäi mieleeni lainaus, jonka olen nostanut tämän luvun alkuun. Zetterholmin ajatus, että vanhoja tekstejä tutkittaessa ei ole täydellistä varmuutta siitä, mitä ensimmäisellä sivulla on lukenut, on kulkenut mielessäni koko gradutyöskentelyni ajan. Olen palannut siihen varsinkin niinä hetkinä, kun on tuntunut turhauttavalta jäljittää myyttiä, jonka alkulähteille ei yksinkertaisesti ole pääsyä tästä ajasta käsin. Täyttä varmuutta siitä, mitä Vanhan testamentin Leviatan aikalaisilleen edusti, ei koskaan voi saavuttaa. Alkumeren hirviö on karannut horisonttiin ja me näemme ainoastaan aallot, jotka se on jättänyt jälkeensä. Mutta siitä huolimatta: ehkä tunnetasolla voimme edes vähän saada kiinni siitä, miten vaarallinen ja tutkimaton meri synnytti tarpeen ottaa se ja sen hirviöt kielellisesti haltuun – meren saattoi voittaa ainoastaan sanoilla, ei voimalla. Meri kuohusi aivan yhtä voimakkaasti ihmisille ennen ajanlaskun alkua kuin meille nyt, mutta Vanhan testamentin kirjoitusten aikalaisilla oli meitä huomattavan paljon vähemmän keinoja hallita ja selittää merta. Tässä tutkielmassani olen pyrkinyt osoittamaan, että tarve merihirviöille oli olemassa, ja keskenään varioivat kertomukset Leviatanista ovat mielestäni osoitus siitä, että tuo tarve oli monimuotoinen – tai ehkä pikemminkin monipäinen.

Olen työssäni pyrkinyt näyttämään, mitä nuo Leviatanin päät mahdollisesti olivat; mitkä olivat ne koukut, jotka pitivät merihirviön pinnalla. Esitän, että Leviatan ei ollut ainoastaan runollista kieltä, vaan myös elettyä uskontoa. Pohjaan väitteeni siihen, että Leviatan löytyy niin useasta kohdasta Vanhaa testamenttia eikä sen auki selittämistä pidetä missään kohdin tarpeellisenä – luultavasti ajateltiin, että hirviö oli kaikille tuttu. Ja kun ottaa

---

<sup>297</sup> Zetterholm 2009, 236.

huomioon lähteiden säilymisen sattumanvaraisuuden, ei voi varmuudella sanoa, miten paljon siitä kirjoitettiin, ehkä paljon enemmän kuin mitä meille asti on säilynyt. Joka tapauksessa en pidä uskottavana, että Leviatan olisi pitänyt pintansa usean eri toimitusvaiheen läpi, mikäli sitä olisi pidetty ainoastaan runollisena tehokeinona.

Hahmotan Leviatanin paitsi myyttisenä olentona, mutta myös muinaisen Israelin kontekstissa jokseenkin arkisena hahmona, ikään kuin yhteisön yhteisenä omaisuutena. On mahdotonta sanoa, miten paljon siitä kerrottiin tarinoita uskonnonharjoituksen ulkopuolella, mutta muinaisisraelilainen uskonto ja arkielämä kulkivat niin käsikädessä, että rajapintoja ei ole kovin mielekästä edes etsiä. Joskin on muistettava, että meille säilyneet tekstit ovat eliitin kirjoittamia eivätkä ole luettavissa suoranaisinä kuvauksina valtaväestön arjesta ja ajattelusta, vaan pikemminkin uskonnollista valtaa käyttävien teologisista ja poliittisista agendoista. Näin ollen onkin mielestäni aiheellista kysyä, mistä myytit lopulta kertovat – kertovatko Leviatan-tarinat merihirviöstä vai ideologioista kertomusten taustalla? Tutkielmani osoittaa, että molemmista: myyttitarinoiden ainekset löytyvät arkisesta elämästä (tässä kontekstissa halusta ymmärtää arvaamatonta merta), mutta saadakseen myytin statuksen, on tarinan kyettävä kognition tasolla tavoittamaan jotakin sellaista, mihin arki ei ylety.

Kuten olen työssäni tuonut esille, ei tutkimuksellisesti pystytä osoittamaan suoraa kehityskulkua eri tarinaperinteiden merihirviökuvausten välillä. Lainaamista puoleen ja toiseen on varmasti ollut, mutta on mahdotonta sanoa, mistä mikäkin vaikutte omaksuttiin. Varmaa on ainoastaan se, että mikään teksti ei ole syntynyt tyhjiössä, vaan teksteissä on tiedostettuja ja tiedostomattomia kaikuja muista kulttuureista. Huomionarvoista on, että myös Vanhan testamentin sisällä Leviatan-kuvaukset ovat jännitteisiä, joten kirjoittajat epäilemättä tunsivat erilaisia merihirviötarinoita. Nähdäkseni myyttistä alkuhirviötä pystyttiin narratiivin tasolla helposti käyttämään vallitsevasta tilanteesta käsin (esim. kuvaamaan poliittista viholista) juuri siksi, että sen tarina oli tietyllä tapaa avoin.

Tämä avoimuus johti nähdäkseni myös siihen, että yliajallisesta hirviötarinasta muotoutui keino selittää selittämätöntä. Psalmissa 74 pyydetään hädän hetkellä Jumalaa olemaan kansalleen yhtä hyvä kuin hän on joskus ollut ja vedotaan myyttiseen historiaan, ”Jumalan pelastustekoihin”. Tässä valossa on



helppo nähdä merihirviön asema suhteessa Jumalaan: jos aallokko kaataa laivan ja vie matkustajat mukanaan, on helpompi syyttää hirviötä kuin Jumalaa, jonka pitäisi olla kaikkivoipa. Tästä herää kysymys: tarvitseeko Jumala hirviön vastavoimakseen, jotta hänen kirkkautensa tulisi paremmin näkyväksi ja jotta pahan ongelma voidaan sysätä jonkun muun kuin Jumalan vastuulle? Olen sitä mieltä, että narratiivin ja kognition tasolla Jumalan vastavoima on välttämättömyys. Ajatuksen puolesta puhuvat ennen muuta lukuisat eri kulttuureiden tarinat jumalasta ja hirviöstä sekä luomiskertomukset, joiden keskiössä useimmiten on kysymys siitä, miksi ja miten paha tuli maailmaan, jonka Jumala tarkoitti hyväksi. Yksi työskentelyni mielenkiintoisimmista huomioista on ollut sen havaitseminen, että Leviatan asetetaan Jumalan vastavoimaksi kolmella eri akselilla: luonnollisella (esim. Genesiksen alussa mainittavat suuret meripedot voivat tarkoittaa esim. valaita), myyttisellä (kuvaukset Jumalan ja hirviön taistelusta) sekä historiallisella (hirviö samaistetaan poliittiseksi tai hengelliseksi viholliseksi, joka Jumalan avulla on tuhottava) akselilla. Merihirviön tärkeimpänä tehtävänä siis näyttäytyy Jumalan hallintavallan kirkastaminen monin eri keinoin. Leviatan sijoittuu sekä narratiiviseen että historialliseen todellisuuteen (esimerkiksi psalmin 74 kehyskertomus sanoittaa historiallista tilannetta, kansaa kohdannutta katastrofia) tarjoten mahdollisuuden tilanteen teologiselle tulkinnalle. Yksinkertaistaen: muinainen merihirviö mainitaan temppelin tuhoa valittavassa psalmissa siksi, että sen avulla pysytään sanoittamaan paitsi pelkoa, myös toivoa siitä, miten Jumala jälleen kerran tulee kansansa avuksi.

On kuitenkin mahdotonta sanoa, mihin tarpeeseen tarina merihirviöstä alun perin syntyi. Aikamääre ”alun perin” on ensinnäkin huono sanavalinta kuvattaessa tarinaa, jonka alkuun on mahdotonta kelata. Toisekseen me pääsemme käsiksi ainoastaan jo monet toimitusvaiheet läpikäyneisiin teksteihin, jotka heijastelevat oman aikansa päämääriä ja ajatuksia. Tällaisesta omasta vallitsevasta tilanteesta käsin kirjoittamisesta on hyvä esimerkki Egyptin nimittäminen merihirviöksi, jonka nielaisemaksi israelilaiset pelkäsivät tulevansa. Tärkeää on kuitenkin muistaa, että sanat eivät kanna kaikkia historiallisia merkityksiä mukanaan – merihirviö ei varmastikaan kuvaa Egyptiä tai muutakaan poliittista vihollista jokaisessa säilyneessä Vanhan testamentin kohdassa, vaan hirviön käyttötarkoitus täytyy yksittäisen sanan sijaan päätellä

siitä kirjallisesta tai historiallisesta kontekstissa, missä sitä on käytetty. Tutkielmaa tehdessäni minulle on muodostunut Leviatanista kuva ikään kuin kellonheilurina. Merihirviö (tai mikä tahansa suosittu myytti) menee aina siihen suuntaan, minne suurempi koneisto, ympäröivä maailma, käskee. Mukautuvuus ja tietynlainen avoimuus ovat myyttitarinalle elinehto. Myytti elää niin kauan kuin sen avulla on hedelmällistä selittää ympäröivää maailmaa. Myyttitarinoille tyypillinen yliajallisuus näkyy mielenkiintoisesti myös käsittelemässäni psalmikohdassa, jonka aikajänne on kerran muinaisuudessa – nyt – tulevaisuudessa. Psalmissa 74 annetaan historialliseksi kontekstiksi yhteisöä kohdannut katastrofi ja sen ympärille on rakennettu yliajallisen myyttitarinan avulla kaaoskuvaus, joka puhuttelee historiallisesta tai kulttuurillisesta kontekstista riippumatta. Tutkielmani pohjalta esitän, että Leviatan-tekstejä tulisi lukea ”jotain vanhaa, jotain uutta ja jotain lainattua” –silmälasien läpi: merihirviö on rakentunut vanhoista myyttisistä tarinoista, joita on lainattu myös toisista kulttuureista ja siihen on sulautunut jokaisen ajan omaa painotusta, niin poliittista, kulttuurista kuin teologistakin.

Esitin metodiluvussa kysymyksen muotokritiikin ja valitsemieni näkökulmien suhteesta. Tarkemmin sanottuna kysyin, voiko merihirviöstä saada lisätietoa tutkimalla sitä muotokritiikin lisäksi myös modernien käsitteiden kautta. Tutkielmani pohjalta esitän, että kyllä voi – käyttämäni metodi sekä näkökulmat antavat keskenään erilaista tietoa. Muotokriittinen analyysi avasi hyvin tekstin rakennetta ja teemoja, mutta yksistään sen käyttäminen ei olisi riittänyt vastaamaan perimmäiseen kysymykseeni: Miten Leviatan-tekstejä tulisi lukea ja *ymmärtää*? Näin ollen tutkielmaani oli välttämätöntä tuoda myös elettyä uskonnollisuutta avaavia näkökulmia. Vaikka olemme lopulta pelkän tekstin varassa, on tekstin edessä mahdollista esittää myös muita kuin suoraan sen rakenteesta nousevia kysymyksiä. Sekä käyttämäni metodi että näkökulmat vastaavat jokainen erilaisiin kysymyksiin.<sup>298</sup> Työni pohjalta esitän, että tärkeimmät syyt Leviatanin käyttämiselle myöhäisissäkin teksteissä ovat narratiivinen ja kognitiivinen tarve vastavoimalle: Leviatan-tarinoilla pystyttiin

---

<sup>298</sup> Käyttämäni metodi sekä näkökulmat täydensivät toisiaan. Muotokriittinen analyysi antoi välineitä selvittää ja jäsentää tekstin kokoonpanoa, merihirviön tutkiminen metaforana auttoi konkreettisesti näkemään runouden tyylilajin asettamat haasteet ja mahdollisuudet, myyttitutkimus avasi näköaloja merihirviön spiraalinomaiseen liikkeeseen vuosituhansien läpi ja Leviatanin tarkastelu narratiivisesti ja kognitiivisesti tärkeänä Jumalan vastavoimana auttoi ymmärtämään, että merihirviötä todella tarvittiin ympäröivän maailman (ja varsinkin kaaoksen) sanoittamiseen.

selittämään, ymmärtämään ja rakentamaan niin mennyttä, nykyisyyttä kuin tulevaisuuttakin.<sup>299</sup> Erityisesti kognitiivista tarvetta olisi hedelmällistä tutkia syvällisemminkin kuin mitä tämän tutkielman puitteissa oli mahdollista, varsinkin, koska Leviatanin käyttöä kognitiivisena vastavoimana ei ole aiemmin tutkittu, vaikka merihirviötä on muuten tutkittu paljon.

Tutkielmani pohjalta on perusteltua esittää, että Leviatan tarvittiin sanoittamaan niin pahan ongelmaa, arvaamatonta merta kuin myös yleisemmin kaaosta. Juuri kaaos on avainsana Leviatanista puhuttaessa ja sen merkityskenttää tutkittaessa. Psalmissa 74 näen painotettavan ennen muuta inhimillisen hädän aiheuttamaa kaaosta. Viesti on selvä: kaaos ei koskaan ole ihmisen elämästä kuin muutaman askeleen päässä. Oli kaaos mikä hyvänsä hallitsematon tapahtumaketju, sitä on vaikea ymmärtää tai pukea sanoiksi. Toisinaan siitä puhuminen suoraan (ilman kielikuvien tarjoamaa suojaa) voi olla jopa mahdotonta. Näin ollen pidän loogisena ja inhimillisenä ratkaisuna kaaoksen sanoittamista monipäisen hirviön muotoon – ja juuri tämän sanoittamisen esitän ennen muuta vastaavan kysymykseen merihirviön tarpeellisuudesta. Merihirviö symboloi jotakin sellaista, mikä vetoaa tunteisiin hyvänä narraationa, mutta myös syvemmillä tasolla: Leviatanin avulla pystytettiin ja pystytään sanoittamaan muuten hallitsematonta kaaosta. Kaaos, jonka alkuperäinen merkitys on kita (χάος), voi nielaista ihmisen milloin tahansa eikä meille jää muuta vaihtoehtoa kuin kertoa siitä tarinoita, vuosituhannesta toiseen.

*Auringon syö – – saapuu yö,  
Leviatan on sata vuott' Saharan hiekalla,  
Persepolikses lyödään pää poikki miekalla.*  
– Asa: Persepolis (2008)

---

<sup>299</sup> Kuitenkin merihirviön toimiminen vahvana myyttinä ja metaforana on se pohja, jolle sekä narratiivisen että kognitiivisen vastavoiman tarpeet rakentavat – ilman myyttistä taustaa ja tunnistettavaa kielikuvallisuutta ei Leviatan pysyisi pinnalla.

## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### *Lähteet ja apuneuvot*

Aejmelaeus, Anneli, Jokiranta, Jutta, Pakkala, Juha, Valkama, Kirsi. Ihan täyttä hepreaa. Raamatun heprean oppikirja. Helsinki: Kirjapaja. 2015.

Alestorm. Leviathan levyltä Black Sails at Midnight. Eisenerz: Napalm Records. 2009.  
<https://www.youtube.com/watch?v=UbardijLies> (Katsottu 15.4.2019)

Asa. Persepolis levyltä Loppuasukas. Helsinki: Roihis Musica. 2008.  
<https://www.youtube.com/watch?v=KV55HduEOKw> (Katsottu 15.4.2019)

Aspinen, Mika. Raamatun heprean kielioppi. Helsinki: Finn Lectura. 2011.

Biblia, Se On: Koko Pyhä Raamattu, Suomexi Alku-raamattu in Hebrean Ja Grekan Jälkeen Wastauudesta Ojettu: Esipuhetten, Lukuin Sisällepitoiin, Yhtäpitäväisten Raamatun Paikkain Osoitusten, Ja Lisätyin Registerein Kanssa. Turusa: prändetty kuning. Acad. kirjan-präntäjälä Johan Christoph Frenckellilä. 1776.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Toim. K. Elliger & W. Rudolph. 5. Painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.

Enūma Eliš. Babylonialainen luomiskertomus. Suom. Aleksi Sahala. Helsingin yliopisto. 2008–2014.

Jandali, Malek. Echoes from Ugarit – The Oldest Melody in History levyltä Echoes from Ugarit. 2009. [https://www.youtube.com/watch?v=NeP\\_AS0DqaU](https://www.youtube.com/watch?v=NeP_AS0DqaU) (Katsottu 7.1.2020)

Kielitoimiston sanakirja. Kotimaisten kielten keskus ja Kielikone Oy. 2018.

Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT). Vol. 1–4. Leiden: Brill. 1994–1996.

Liljeqvist, Matti. Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi. Helsinki: Finn Lectura. 2007.

Liljeqvist, Matti. Vanhan testamentin heprean ja aramean sanakirja. Helsinki: Finn Lectura. 2010.

Lisowsky, Gerhard, Rost, Leonard. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1958.

The Princeton Handbook of Poetic Terms (PHTP). Princeton: University Press. 1986.

Raamattu. XI/XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1933/1938 käyttöön ottama suomennos. Turku & Helsinki: Suomen Piipaseura. 1933/1938.

Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipaseura. 1992.

Septuaginta I–II: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Toim. Alfred

Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. 1935.

## ***Kirjallisuus***

Aristoteles

1998 *Runousoppi*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Keuruu: Otavan kirjapaino.

Arnold, Bill T.

2009 *Genesis*. New York: Gambridge University Press.

Barr, James

1987 *Comparative Philology and the Text of the Old Testament: With Additions and Corrections*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Barthes, Roland

1957 *Mythologies*. London: Vintage.

Batto, Bernard F.

1999 "Behemot." Teoksessa *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Toim. Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill, sivut 165–169.

2013 "The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited." Teoksessa *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*. Toim. Joann Scurlock & Richard H. Beal. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, sivut 217–237.

Berlejung, Angelika

2012 "Methods." Teoksessa *T & T Clark Handbook of the Old Testament*. London & New York: T&T Clark International, sivut 31–57.

Brueggemann, Walter

2008 *Old Testament Theology: An Introduction*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Brueggemann, Walter, Bellinger, Jr. William H.

2014 *Psalms: New Cambridge Bible Commentary*. New York: Cambridge University Press.

Buss, Martin J.

2010 *The Changing Shape of Form Criticism: A Relational Approach*. Sheffield: Phoenix Press.

Castelli, Elizabeth A.

2004 *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.

Chomsky, William

1982 *Hebrew: The Eternal Language*. Seitsemäs painos. Ensimmäinen painos 1957. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Clifford, Richard J.

2002 *Psalms 1–72: Abingdon Old Testament Commentaries*. Nashville: Abingdon Press.

Craigie, P.C.

1981 ”Ugarit and the Bible: Progress and Regress in 50 Years of Literary Study.”  
Teoksessa *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*. Toim. Gordon  
Douglas Young. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, sivut 99–111.

Czachesz, István

2016 ”Magia ja mieli: Miksi meidän täytyy tutkia magiaa ja miksi se on ajankohtaista  
raamatuntutkimukselle?” teoksessa *Raamattu ja magia*. Toim. Kirsi Valkama,  
Hanne von Weissenberg ja Nina Nikki. Artikkelin suom. Kirsi Valkama ja Hanne  
von Weissenberg. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 110. Helsinki: Suomen  
Eksegeettinen Seura, sivut 16–41.

Dahood, Mitchell

1968 *The Anchor Bible: Psalms 51–100*. Garden City, New York: Doubleday &  
Company.

Davidson, Robert

1998 *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*.  
Michigan/Cambridge: William B. Eerdsman's Publishing Company / Edinburgh: The  
Hansel Press Ltd.

Day, John

1985 *God's Conflict With the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old  
Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.

1990 *Psalms: Old Testament Guides*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Dekker, Jaap

2017 ”God and the Dragons in the Book of Isaiah.” Teoksessa *Playing with Leviathan*.  
Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World. Toim. Koert van  
Bekkum, Jaap Dekker, Henk van de Kamp & Eric Peels. Leiden/Boston: Brill, sivut  
21–39.

Dobbs-Allsopp, F. W.

2015 *On Biblical Poetry*. New York: Oxford University Press.

Eaton, John

2003 *The Psalms: A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New  
Translation*. London & New York: T&T Clark International.

Frayne, Douglas

2013 ”The Fifth Day of Creation: In Ancient Syrian and Neo-Hittite Art.” Teoksessa  
*Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf  
Hypothesis*. Toim. Joann Scurlock & Richard H. Beal. Winona Lake, Indiana:  
Eisenbrauns, sivut 63–97.

- Freedman, David Noel  
1980 *Pottery, Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Gerstenberger, Erhard S.  
2001 *Psalms, Part 2, and Lamentations: The Forms of the Old Testament Literature. Volume XV*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Goh, Samuel T. S.  
2017 *The Basics of Hebrew Poetry: Theory and Practice*. Oregon: Cascade Books.
- Harviainen, Tapani, Huhtala, Aarre  
2017 *Baalın palatsi ja kuninkaiden suku: Ugaritin jumaltarut*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Zenger, Erich  
2005 *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*. Minneapolis: Fortress Press.
- Johnston, Sarah Iles  
2015 "Narrating Myths: Story and Belief in Ancient Greece." *Arethusa*, Vol. 48, No. 2. Maryland: Johns Hopkins University Press, sivut 173–218.
- Kela, Maria  
2007 *Jumalan kasvot suomeksi: Metaforisaatio ja erään uskonnollisen ilmauksen synty*. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä Studies in Humanities 82.
- Kloos, Carola  
1986 *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*. Leiden: Brill.
- Korpel, Marjo, de Moor, Johannes  
2017 "The Leviathan in the Ancient Near East." Teoksessa *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*. Toim. Koert van Bekkum, Jaap Dekker, Henk van de Kamp & Eric Peels. Leiden/Boston: Brill, sivut 3-18.
- Lakoff, Georg, Johnson, Mark  
2003 *Metaphors We Live by*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lehtipuu, Outi, Luomanen, Petri  
2013 "Sosiaalinen muisti." Teoksessa *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Toim. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta ja Outi Lehtipuu. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 105. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, sivut 105–121.
- Leisti, Tapani  
2015 "Venäjän Oscar-ehdokas Leviathan sensuroitiin kiro sanoista kotimaassaan." YLE:n nettisivuilla ilmestynyt artikkeli: <https://yle.fi/uutiset/3-7787834>. Luettu 14.2.2019.

Lévi-Strauss, Claude

1955 "The Structural Study of Myth." Teoksessa *Myth: A Symposium*. Bloomington: Indiana University Press, sivut 50–66.

Lewis, C.S.

1968 *Entisen ateistin kristillisiä esseitä*. Toim. Walter Hooper. Suom. Olavi Aula. Porvoo: WSOY.

Lizardo, Omar

2009 "The Devil as Cognitive Mapping." Julkaisussa *Rethinking Marxism*, Vol 21, no 4. London: Routledge, sivut 605–618.

Luomanen, Petri

2013 "Kognitiotiede raamantutkimuksessa." Teoksessa *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatututkimukseen*. Toim. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta ja Outi Lehtipuu. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 105. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, sivut 85–104.

s.a.

"Muoto-, laji- ja traditiokritiikin synty." EMO: Eksegeetiikan menetelmien oppimisympäristö.  
<http://www.helsinki.fi/teol/pro/emo/tarkastelutapoja/metodit7.html>. Luettu 19.10.2018.

Marttila, Marko

s.a. "Vanhan testamentin muoto- ja lajikritiikki." EMO: Eksegeetiikan menetelmien oppimisympäristö.  
<http://www.helsinki.fi/teol/pro/emo/tarkastelutapoja/metodit8.html>. Luettu 25.9.2018.

Metsäranta, Monica

2017 *Miksi Leviatan pysyi pinnalla? Merihirviömyytti Vanhassa testamentissa*. Julkaisematon kandidaatintutkielma. Helsingin yliopisto.

Moore, Anne

2009 *Moving Beyond Symbol And Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor*. Studies in Biblical Literature, 99. New York: Peter Lang Publishing.

Müller, Reinhard

2017 "The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms." Teoksessa *The Origins of Yahwism*. Toim. Jürgen van Oorschot ja Markus Witte. Berlin: de Gruyter, sivut 207–238.

Nissinen, Martti

2008 "Alkukertomukset." Teoksessa *Johdatus Raamattuun*. Kirj. Kari Kuula, Martti Nissinen ja Wille Riekkinen. Helsinki: Kirjapaja, toinen, tarkistettu painos, sivut 44–46.



2010 "Miten uskonto sai rajat: Monoteismi ja juutalaisuuden synty." Teoksessa *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100. Toim. Kirsi Valkama. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, sivut 321–336.

Pajunen, Mika S.

2017 "Kaanoniin kuulumattomat psalmit A ja B (4Q380–381)." Teoksessa *Kuollenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima*. Toim. Raija Sollamo & Mika S. Pajunen. Helsinki: Gaudeamus, sivut 357–364.

Riekkinen, Vilho, Veijola, Timo

1986 *Johdatus eksegetiikkaan: Metodioppi*. Toinen, uudistettu painos. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 37. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Ross, Allen P.

2011 *A Commentary on the Psalms: Volume 1 (1–41)*. USA: Kregel Exegetical Library.

2013 *A Commentary on the Psalms: Volume 2 (42–89)*. USA: Kregel Exegetical Library.

Räisänen, Heikki

2001 "Tradition, Experience, Interpretation: A Dialectical Model for Describing the Development of Religious Thought." Teoksessa *Challenges to Biblical Interpretation: Collected Essays 1991–2001*. Leiden: Brill, sivut 251–262.

Sollamo, Raija

2009 "Qumranin teksti ja Vanha testamentti." Teoksessa *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja.

Sollamo, Raija, Pajunen, Mika S. (toim.)

2015 *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus.

Sperber, Dan

1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Stolz, F.

1995 "Sea." Teoksessa *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Toim. Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill, sivut 1390–1402.

Sweeney, Marvin A.

1999 "Form Criticism." Teoksessa *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*. Toim. S. L. McKenzie & S. R. Haynes. Louisville: Westminster John Knox Press, 58–89.

Tate, Marvin E.

1990 *Word Biblical Commentary: Volume 20. Psalms 51–100*. USA: Word Books.

Tsumura, David Toshio

2005 *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

2015 “The Creation Motif in Psalm 74:12–14? A Reappraisal of the Theory of the Dragon Myth.” *Journal of Biblical Literature*, 134. Sivut 547–555.

Tugendhaft, Aaron

2012 “Politics and Time in the Baal Cycle.” *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, No. 12. Leiden: Brill, sivut 145–157.

Turunen, Petri

2019 ”Kettu juoksenteli Valtioneuvoston linnan edustalla, kun Kulmuni tapasi Rinteen – kansanperinteen uskomus kertoo, mitä se tarkoittaa.” *Ilta-Sanomissa* ilmestynyt artikkeli: <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000006329566.html>. Luettu 4.12.2019.

Töyräänvuori, Joanna

2008 ”Mikä sinun on meri, miksi pakenet?” *Ugaritin Jammu ja meri Psalmien kirjassa*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto.

2010 ”Taistelumyytit ja merenjumala Jammu muinaisisraelilaisessa uskonnossa.” *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100. Toim. Kirsi Valkama. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, sivut 58–78.

2016 *I Will Set His Hand on the Sea, and His Right Hand on the River. North West Semitic Kingship and the Sea of Combat Myth: A Survey of Hebrew Poetry in Light of Ancient Near Eastern Evidence*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Van der Lugt, Pieter

2010 *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II: Psalms 42–89*. Leiden/Boston: Brill.

Wakeman, Mary K.

1973 *God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*. Leiden: Brill.

Wenham, Gordon J.

1987 *Word Biblical Commentary: Volume 1. Genesis 1–15*. Texas: Word Books.

Witte, Markus

2012 ”The Psalter”. Teoksessa *T & T Clark Handbook of the Old Testament*. London & New York: T&T Clark International, sivut 527–549.

Wyatt, Nick

1996 *Myths of Power: A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*. Ugaritisch-Biblische Literatur 13, Münster: Ugarit-Verlag.

Zetterholm, Magnus

2009 *Approaches to Paul: A Student’s Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press.